



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دوازدهم، شماره دوم، پاییز ۱۴۰۳

۴۶

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

مدیر اجرایی: محسن قنبری‌نیک

۱. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jiss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت الله کرم الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس الله مریجی

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

داوران این شماره

قاسم ابراهیمی پور، خلیل امیری زاده، محمدرضا انواری، علی اصغر
اسلامی تنها، سیدعباس حسینی، حسین حاج محمدی، داود رحیمی سجاسی،
ابراهیم فتحی، سیدحسین فخرزارع، محمدکاظم کریمی، محسن قنبری نیک،
میر صالح حسینی جلی، محمود ملکی راد.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله محوری، راهبردی و آینده‌پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله محوری و راهبردی و راهبردی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله ای که نشریه متوجه عدم اطلاع رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- پایان نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را تنها از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل فرم مشابهت یاب مقاله (انگلیسی)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
- تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
 - حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
 - نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
 - وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:
 ۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. طلاب: سطح (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
 - ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. عنوان؛
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع / مسئله / سؤال / هدف / روش / نتایج)؛
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
 - روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- دلالات‌های سیاسی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی (علیه السلام) برای پیشرفت به مثابه کنش اجتماعی ۷
علیرضا حسین زاده دیلمی - احمد واعظی - سید محمد حسین هاشمیان
- حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه کیفی ۴۰
کریم خان محمدی - فاطمه سادات حسینی - حسن روشن
- بررسی جامعه‌شناختی نقش دوستی در اقتدار سیاسی با تمرکز بر نهج البلاغه ۶۸
حمیدرضا چاکری - محمد حسین پوریانی - حسین ازدری زاده
- گفتمان افراط‌گرایی مذهبی و نقد آن از منظر قرآن کریم (با تأکید بر افغانستان معاصر) ۱۰۰
سید حسین فخرزارع - خادم علی قاسمی
- بازنگری در خلأهای بینشی اجتماعی زمینه‌ساز گرایش به مدعیان دروغین مهدویت ۱۳۰
مصطفی رضایی - علی جامه‌داران
- واکاوی انتقادی تبارشناسی میشل فوکو نسبت به «مدیریت بدن» از منظر تفکر اسلامی با تأکید بر
زنان و مسئله جنسیت ۱۵۳
محمد رضا قائمی نیک - سیده جمیله هاشم‌نیا - محسن نوغانی دخت بهمنی
- تبیین جامعه‌شناختی اثرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی بر اساس مؤلفه‌های سبک زندگی
اسلامی (مطالعه موردی: دانش‌آموزان دختر دوره دوم متوسطه شهر بیرجند) ۱۸۴
لیلا شجاعی - نبی‌اله ایدر - سید ناصر حجازی

The Implications of Allameh Tabataba'i's Theory of "I'tibariyat" for Development as Social Action Polic-making¹

Alireza Hosseinzadeh Deilami² 

Ahmad Vaezi³ 

Seyyed Mohammad Hossein Hashemian⁴ 



2. PhD Candidate in Cultural Policy-Making, Department of Strategic Management, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: ah.deylami@gmail.com;

3. Professor, Department of Applied Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

Email: vaezi@bou.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Strategic Management, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

Email: hashemii401@gmail.com

Abstract

The people's support or lack thereof for an idea or policy is a function of their will and choice, which, in turn, is inseparable from the public culture and shared mindset of society. This makes the reliance of policy-making on a cultural theory inevitable. Accordingly, this article seeks to re-examine Allameh Tabatabai's theory of I'tibariyat (considerations) as a branch of Islamic-Iranian wisdom in the field of human action and examine its implications for cultural policy-making. The research employs

* This article is extracted from a PhD dissertation titled: "The Policy Theory of Islamic-Iranian Progress Based on Allameh Tabatabai's Theory of Considerations."

1. **Cite this article:** Hoseinzadeh-Deylami, A., Vaezi, A., & Hashemian, S. M. H. (2024). The Implications of Allameh Tabataba'i's Theory of "I'tibariyat" for Development as Social Action Polic-making. *Journal of Islam and Social Studies*, 12(46), pp. 7–39.
<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68594.2076>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 16/02/2024 • **Revised:** 15/09/2024 • **Accepted:** 21/10/2024 • **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



a documentary method for data collection and uses content analysis within a logical analysis framework. Reflection on the realization of social action in this context leads to a socially constructed and verifiable conception of the future of action, framed as socio-economic games that serve as "a shared linguistic framework for the production and exchange of value in society." Ultimately, this formulation provides a distinct social and policy process for constructing collective action.

Keywords

I'tibariyat, Culture, Social Action, Policy-Making for Progress.

دلالت‌های سیاستی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی رحمته الله علیه

برای پیشرفت به مثابه کنش اجتماعی^۱

علیرضا حسین‌زاده دیلمی^۲ احمد واعظی^۳ سیدمحمدحسین هاشمیان^۴



۲. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی، گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).

ah.deylami@gmail.com; Orcid: 0009-0008-4982-7689

۳. استاد، گروه فلسفه مضاف، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

vaezi@bou.ac.ir; Orcid: 0009-0001-3316-4381

۴. دانشیار، گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

Email: hashemi1401@gmail.com; Orcid: 0000-0002-1467-1118

چکیده

همراهی یا عدم همراهی مردم با یک اندیشه یا سیاست، تابعی از اراده و انتخاب آنهاست و اراده عمومی از فرهنگ عامه و ذهنیت مشترک جامعه جدا نیست. همین امر اتکای سیاست‌گذاری به یک نظریه فرهنگی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند؛ ازاین‌رو در این مقاله تلاش شده است ضمن بازخوانی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی رحمته الله علیه به مثابه شاخه‌ای از حکمت ایرانی - اسلامی در زمینه کنش انسانی، دلالت‌های این نظریه برای سیاست‌گذاری فرهنگی، مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش گردآوری اطلاعات به روش اسنادی بوده و تحلیل محتوا در چارچوب تحلیل منطقی انجام شده است. تأمل در چگونگی تحقق کنش اجتماعی در این چارچوب، به برساخت اجتماعی قابل تصدیق و تجربه‌پذیر از آینده کنش در قالب

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «نظریه سیاستی پیشرفت اسلامی ایرانی بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبائی رحمته الله علیه است.

۱. **استناد به این مقاله:** حسین‌زاده دیلمی، علیرضا؛ واعظی، احمد؛ هاشمیان، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۳)، دلالت‌های

سیاستی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی رحمته الله علیه برای پیشرفت به مثابه کنش اجتماعی. اسلام و مطالعات اجتماعی،

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68594.2076>

۱۲(۴۶)، صص ۷-۳۹.

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



بازی‌واره‌های اجتماعی - اقتصادی به مثابه «چهارچوب زبانی مشترک برای تولید و تبادل ارزش در جامعه»، رهنمون می‌شود و در نهایت این صورت‌بندی، فرایند اجتماعی و سیاستی متفاوتی را برای ساخت کنش جمعی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

اعتباریات، فرهنگ، کنش اجتماعی، سیاست‌گذاری پیشرفت.

۱. مقدمه

اگر بپذیریم که کنش اجتماعی هم‌سو و هم‌افزا پایه و اساس تکامل تاریخی جامعه است و این هم‌سویی بدون داشتن انگاره مشترک از آینده‌ای خواستنی و دست‌یافتنی ممکن نیست، باید به این پرسش پاسخ گفت که انگاره عمومی از مقصد و مسیر پیشرفت مطلوب چگونه ساخته می‌شود؟

پاسخ به این پرسش به‌خصوص وقتی پیشرفتی که جهان غرب در عصر تجدد آن را به تصویر کشید و تجربه کرد، کمال مطلوب انگاشته نشود، محتاج یک نظریه فرهنگی مستقل و رهنمودهای آن برای سیاست‌گذاری پیشرفت است و نظریه اعتباریات علامه طباطبائی رحمته‌الله چارچوبی است که به سبب داشتن مبانی معرفتی متمایز اسلامی ایرانی و نیز دلالت‌های انضمامی خاص خود درباره فرهنگ و کنش اجتماعی، برای این منظور مناسب به نظر می‌رسد.

در میان سوابق پژوهشی که مانند این مقاله نظریه اعتباریات را با محوریت مسئله کنش بازخوانی و تحلیل کرده‌اند، مواردی چند قابل ذکرند؛ ازجمله: مقاله «کنش متقابل اجتماعی از منظر علامه طباطبائی رحمته‌الله» که صرفاً تبیینی متفاوت کنش از منظر نظریه اعتباریات را به مثابه ظرفیتی برای پیش‌بینی و همچنین سیاست‌گذاری الگوهای رفتاری توصیف نموده است (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۳). در پایان‌نامه دکتری با عنوان «تحلیل کنش اجتماعی مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبائی با تمرکز بر مسئله معنا به عنوان مقوله محوری در نظریه‌های کنش»، بهره‌مندی توأمان نظریه اعتباریات از امکان‌های عقلانیت جزئی و عقلانیت قدسی به عنوان یک وجه امتیاز نسبت به مکاتب جامعه‌شناختی برای حفظ معناداری جهان اجتماعی یاد شده است (روحانی، ۱۳۹۵). مقاله «فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبائی در رساله المنامات و النبوات، نشان می‌دهد چطور رویکرد تشکیکی و مراتبی علامه در نظریه اعتباریات (برخلاف رویکرد پوزیتیویستی و رویکرد امثال ویتگنشتاین)، به رغم یکسان‌انگاشتن اصول وجودی کنش، ظهور متفاوت آن به تناسب مراتب وجود را تبیین می‌کند» (کیاشمشکی، ۱۳۹۶)، و دست آخر مقاله «دلالت‌های نظریه

اعتباریات علامه طباطبایی برای فرهنگ» (حسین زاده دیلمی و همکاران، ۱۴۰۳) با ارائه توصیف و تبیینی متفاوت از ماهیت و دلالت‌های اجتماعی فرهنگ و نسبت آن با کنش انسانی، کوشیده است چارچوبی برای صورت‌بندی یک نظریه فرهنگی اسلامی ایرانی فراروی نهد.

درعین حال پژوهش حاضر از آن جهت که دلالت‌های نظریه اعتباریات را به مثابه یک نظریه فرهنگی برای سیاست‌گذاری کنش اجتماعی بررسی کرده است، نسبت به آثار ذکر شده واجد نوآوری است.

از لحاظ چارچوب مفهومی، نظریه اعتباریات در تناظر با مضامین مشترک نظریه‌های فرهنگی دلالت‌هایی دارد (حسین زاده دیلمی و همکاران، ۱۴۰۳) که با توجه به آنها، نظریه فرهنگی پیشرفت باید چگونگی ایجاد محیط مساعد و ذهنیت اجتماعی موافق پیشرفت را به گفتگو بگذارد. در همین راستا ابتدا با استفاده از گزارش فردریک میر^۱ درباره راه‌حل‌هایی که نظریه‌های کنش برای رفع موانع همکاری اجتماعی ارائه کرده‌اند، دلالت‌های نظریه اعتباریات برای رفع این موانع را در معرض یک مقایسه اجمالی قرار می‌دهیم و با تمرکز بر رابطه اعتبار با تعاملات اجتماعی و ذهن و زبان جامعه به تبیین و تشریح سویه‌های کارکردی این نظریه می‌پردازیم و درنهایت از گام‌های اصلی سیاست‌گذاری پیشرفت به مثابه کنش جمعی در چارچوب نظریه اعتباریات، رونمایی می‌کنیم.

استخراج سویه‌های کارکردی نظریه از دلالت‌های فرهنگی اجتماعی آن، به کمک روش تحلیل محتوا با دو رویکرد کمی و کیفی قابل انجام است. رویکرد این مقاله هم برای تحلیل محتوای نظریه اعتباریات معطوف به موضوع، کیفی است؛ رویکردی که با جستجوی روابط بین کلمات، بیشتر به مضامین نهان متن و استنباط معنا از آن نظر

۱. (Fredrik Meyer) (استاد سیاست‌گذاری عمومی، علوم سیاسی و محیط زیست دانشکده‌ی علوم سیاسی سن‌فورد دانشگاه دوک)، «منفعت جمعی»، «انگیزه همکاری»، «خاطر جمعی» و «هماهنگی» را به عنوان چالش‌های همکاری اجتماعی معرفی و نظریه‌های کنش جمعی را بر اساس راه‌حل‌هایشان برای این چالش‌ها قابل مقایسه می‌داند (میر، ۱۳۹۹، ص ۶۴).

دارد (مؤنی‌راد و همکاران، ۱۳۹۲، صص ۱۹۰-۱۹۶)؛ همچنین اطلاعات و داده‌های این مقاله نیز با تکنیک کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده‌اند.

۲. یافته‌ها

یافته‌های این تحقیق شامل سویه‌های کارکردی نظریه اعتباریات در زمینه ساخت اجتماعی کنش و دلالت‌های سیاسی این نظریه برای ساخت کنش اجتماعی در قالب گام‌های اصلی در سیاست‌گذاری پیشرفت به مثابه کنش جمعی صورت‌بندی می‌شود که در ادامه به آنها پرداخته شده است.

۲-۱. همکاری اجتماعی از دیدگاه نظریه‌های کنش

فردریک میسر نظریه‌های کنش جمعی را در قالب سه مکتب: انتخاب عقلانی، نهادگرایی و ساخت‌گرایی طبقه‌بندی کرده و مواضع آن‌ها را در قبال چالش‌های همکاری اجتماعی، بررسی کرده است. وی نظریه‌های مزبور را یا به‌خاطر مفروضات ناسازگارشان با جهان واقعی یا انکار عاملیت فردی و نادیده گرفتن بازنمودهای ذهنی در ساخت طرح‌واره‌های مشترک و یا مبهم گذاشتن نقش قاب‌های فرهنگی در برانگیختن کنش جمعی، به نقد کشیده و درنهایت با ارائه نظریه جدیدی به تبیین نقش بی‌بدیل روایت در حل چالش‌های همکاری از طریق برانگیختن عواطف، جلب توجه‌ها، ایجاد حس مشترک و تصویرسازی از نحوه عمل متقابل، پرداخته است (میر، ۱۴۰۱، صص ۶۳-۹۳ و ۱۶۹-۲۳۲).

درعین حال می‌توان گفت: نظریه روایت میر با بی‌توجهی به مرز واقعیت و ناواقعیت در بر ساخت ذهنیت مشترک، نسبت به سوءاستفاده احتمالی روایت‌پردازان از روایت برای فریب جامعه بی‌تفاوت است؛ همچنین نقشی که برای روایت در ایجاد اطمینان متقابل و هماهنگی اجتماعی در نظر می‌گیرد بیشتر با شرایط کنش‌های جمعی نمادین نظیر راهپیمایی یا واکنش‌های پرشور دسته‌جمعی له یا علیه یک سیاست خاص تناسب دارد؛ درحالی‌که تعامل هماهنگ و پایدار برای ساختن آینده‌ای که در روایت ترسیم

می‌شود، بدون چارچوب‌های نهادی انسجام‌بخش که مقارن با همان روایت باشند، به سختی قابل تصور است.

با توجه به نارسایی‌های نظریه‌های کنش در رفع چالش‌های همکاری جمعی برای آنکه به راه‌حل‌های نظریه اعتباریات برای این چالش‌ها دست پیدا کنیم، در ادامه به ساختار اجتماعی کنش در این نظریه می‌پردازیم.

۲-۲. سوبیه‌های کارکردی نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در زمینه ساخت اجتماعی کنش

اعتبار به مثابه نوعی سازه ذهنی مشترک میان همه انسان‌ها، کارکردی شبیه به ساخت اجتماعی در تعبیر گیدنز (گیدنز، ۱۹۸۴م، ص ۱۰) دارد که به مثابه قوانین، نظام‌ها و الگوهای اجتماعی، فضای زمینه‌ای فعالیت‌های اجتماعی را می‌سازد. این زمینه، که مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و امکان‌ها در خود دارد، برای کنش اجتماعی مرزهایی را ترسیم می‌کند که با رعایت آن بتوان با هزینه کمتر، بهترین نتیجه را حاصل کرد (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵). حال برای درک بهتر کارکردهای این ساختار به بررسی نسبت‌های آن با تعاملات اجتماعی، تفهیم و تفاهم و وجود ترکیبی و تشکیکی جامعه خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. اعتباریات و تعاملات اجتماعی

طبق دیدگاه علامه پیشرفت تمدن و ساختار زندگی حاصل تکثیر اعتبارات است (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۱) و اعتبارات متعدد اجتماعی که از نیازهای مترتب بر زندگی جمعی نشأت می‌گیرند (نک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۱، صص ۵۴-۵۶)، همگی از یک اصل طبیعی به نام استخدام به مفهوم به خدمت گرفتن و به خدمت درآمدن برای رفع متقابل نیازها (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۲۲-۲۲۳)، منشعب می‌شوند که واسطه میان اصل حرکت و اعتبار اجتماع محسوب می‌شود (پیغامی و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲). اما به تعبیر علامه (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۶): «چون اصل استخدام، هم عامل تشکیل اجتماع و هم عامل اختلاف است، نمی‌تواند رفع‌کننده اختلاف هم باشد؛ از این رو خداوند با ارسال رسل و شرایع، این

اختلافات را حل می کند». یعنی اقتضای طبیعت انسانی به شکل گیری جامعه و ضرورت فرمان‌روایی رهنمون می شود:

انسان پیوسته از همه سود خود را می خواهد	اعتبار استخدام
و برای سود خود سود همه را می خواهد	اعتبار اجتماع
و برای سود همه عدل اجتماعی را می خواهد	اعتبار حسن عدل و قبح ظلم

به این ترتیب کارکرد «حل اختلاف اجتماعی» که در اندیشه علامه از کارکردهای ادیان الهی و از شئون رهبران آسمانی است (طباطبایی، ۱۳۸۹، صص ۵۲-۵۳) در چارچوب یک سازمان فرمان‌روایی و فرمان‌برداری اجتماعی ترسیم می شود که بیرون و درون تمام ادراکات اجتماعی و به تبع آن جریان اراده عمومی را فرا می گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۰۶-۲۲۳). این یعنی برای تضمین آنچه توافق طرفینی (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۰۷) یا بقای بین‌الاذهانی اعتبارات اجتماعی نزد دو طرف استخدام (استخدام‌کننده و استخدام‌شونده) خوانده می شود (واعظی و معلمی، ۱۳۹۸، صص ۱۵-۱۶)، به ساختاری برای سازگار کردن این همان‌نگاری‌های اجتماعی نیاز است.

۲-۲-۲. فرمان‌روایی اجتماعی و ذهن و زبان جامعه

همچنان که تنها مجرای ارتباط آدمی با جهان مادی بیرونی، اعتبار یا شبیه‌سازی ذهنی است (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص ۴۰ و طباطبایی، ۱۳۹۱، صص ۵۵-۵۶)، تنها راه ارتباطی با انسان در جهان مادی هم راه یافتن به احساسات درونی و ادراکات ذهنی اوست. آنگاه جامعه برای آنکه به احساسات درونی فرد و بازنمایی‌های ذهنی او راه پیدا کند، محتاج زبان به مثابه واسطه نقل و انتقال معنا و محیط تفهیم و تفهم است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۱۸-۲۱۹)؛ البته علامه بر خلاف جان سرل (جان سرل، ۱۴۰۱، صص ۸۳، ۱۰۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۲۲۳ و ۲۲۸)، اعتبار را یک عمل زبانی در نظر نمی گیرد؛ اما می توان گفت زبان را ابزاری می داند که پیرو افزایش سطح پیچیدگی اعتبارات اجتماعی به بالاترین میزان در میدان وسیع تفهیم و

تفاهم مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ همچنین در چارچوب نظریه اعتباریات علامه می‌توان اعتبار زبان را اولین مرحله در ایجاد اجتماع قلمداد کرد و اعتباریات زبانی را اولین اعتباراتی به حساب آورد که در همه اعتباریات اجتماعی حضور دارند (اولیانی، ۱۳۸۹، صص ۱۷۳، ۲۱۴ و ۲۳۴).

از طرفی آنچه در نظریه سرل به عنوان حرکت زبانی نمادساز مطرح است، در نظریه اعتباریات علامه به منزله یک معادله میان مشبه و مشبه‌به مطرح شده است که در قالب استعاره یا مفاهیم و قضایای استعاری سبب تداعی معنا و تهییج احساسات درونی شده و کنش و آثار مترتب بر آن را در پی می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۱۵۵-۱۶۱). این همان کارکردی است که میر برای روایت در نظر می‌گیرد. روایت هم به مثابه فرهنگ و متنی که معنا در بطن آن زاده و پرورده می‌شود، در جامعه ظهور می‌یابد و هم ابزاری است برای خلق معنا و امکان‌بخشی به عاملیت فردی در جامعه که می‌تواند در دسترس کسانی قرار گیرد که می‌خواهند اجتماع را متقاعد کنند در چیزی منفعت دارد. به قول میر وقتی هم قدرت روایت را [به عنوان یک نیروی اجتماعی] و هم امکان‌پذیری عاملیت را بپذیریم، فضایی برای سیاست‌ورزی با روایت باز می‌کنیم (میر، ۱۴۰۱، ص ۱۸۸).

۲-۲-۳. مراتب تشکیکی وجود و ادراک در جامعه

نکته دارای اهمیت در اینجا اینکه ماهیت ساختاری سازه‌های اعتباری را محتواهای ابتکاری می‌سازند که از توافق عقلا و از مجرای معرفتی غیرعقلانی (اعم از حسی، خیالی و وهمی) اخذ می‌شوند (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵) و اساساً افراد جامعه هم از حیث مرتبه وجودی و توان ادراکی در طبقات گوناگونی جای می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۴۵ و طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۱۵۲-۱۵۳ و نیز طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱، صص ۹۱-۹۳) و فهم و درک مطالب عقلی برای بیشتر مردم که با امور محسوس انس دارند، کمیاب و دشوار است (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۹۵)؛ از این رو می‌توان گفت ظرفیت تبدیل شدن به یک روح فراگیر جمعی، از آن فرهنگی می‌شود که سعه لازم برای جای دادن تمام مراتب ادراکی از حسی تا

عقلانی را در خود داشته باشد و به تعبیر علامه (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۹۷) همه حالات آدمی را در همه جا در بر بگیرد.

بنابراین چندان که علامه به «حکم کردن ذهن از روی تلقین و تداعی معانی تا پیش از یافتن توانایی استدلال منطقی» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۵۴)، «گرایش طبیعی عامه مردم به پیروی از احساسات» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۸۲)، «روحیه تقلیدی عموم مردم نسبت به افراد مترقی» (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۵)، «دشواری تمیز برهانی حق از باطل و صدق از کذب برای ایشان و نیاز به معجزه و خرق عادت به عنوان یک قدرت‌نمایی محسوس برای مجاب کردن بسیاری از مردم عامی و حتی خواص» (طباطبایی، ۱۴۰۱، صص ۱۵۵-۱۵۶)، و همچنین «نقش مدل‌ها در برنامه‌نویسی ذهنی انسان‌ها» (کیاشمشکی، ۱۳۹۵) تصریح دارد، لازمه ظهور چنین فرهنگی آن است که «عقلا» (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۱)، برای میدان‌داری در تولید و تبادل معنا برپایه فطرت مشترک انسانی و در جهت خیر و منفعت واقعی انسان، مجال بیش‌تر و تلاش افزون‌تری داشته باشند و بتوانند ابتدا ذهنیت اجتماعی را نسبت به معنای معقول خود متوجه سازند و سپس هرچه بیشتر آن را برای تصدیق معنای مورد تفاهم، مجذوب کنند تا با افتادن ابتکار یک زیست جهان ذهنی و زبان مشترک به دست آنان که داناترند، هر موهوم اختراعی یا القایی (طارمی و همکاران، ۱۴۰۰) اراده و عمل افراد را به جانب نیستی نبرد و عقل از توان تکلم با زبان مشترک جامعه، فرونماند و هم‌زبانی آن‌ها را برای جامعه‌سازی و جهان‌داری (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰) از دست ندهد.

۲-۳. ضرورت‌های شناختی و برساختی در ساخت اجتماعی کنش

حال با توجه به اینکه عامل اختلاف‌انگیز شدن و انحراف استخدام‌ها، بازنمودهای نامناسب و ناکارآمد هستند و با ملاحظه تفاوت مراتب ادراکی در جامعه، برای گرویدن جامعه به جانب اعتدال به واسطه بازنمودهای معقول، می‌بایست امکان انتقال ذهن‌ها از تصویرهای برساختی موهوم و مشوش به تصویرهای برخاسته از تصدیق‌های عقلایی را در مرتبه مشترک ادراک فراهم کرد تا از این رهگذر تعاملات اجتماعی به نیازهای

واقعی تر و مهم تر، و نیز پاسخ‌های کارآمدتر به آن‌ها، سوق پیدا کنند. این یعنی همان مدیریت شیب اجتماعی (الوانی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵) در نقطه تعادل است و برای این منظور، از دو وجه عمده در ساخت اجتماعی کنش نمی‌توان غافل شد:

۱-۳-۲. بیناذهنی‌بودن

چندان که مشخص شد تا وقتی اهمیت و فوریت یک نیاز، یا فایده‌مندی و مطلوبیت یک پاسخ به انگاره مشترک در نیاید، زمینه‌ای برای کنش اجتماعی معطوف به آن‌ها وجود نخواهد داشت. این منظر به کنش، آشکارا با ایده دورکیم در مورد عینیت شیئی گونه واقعیت اجتماعی (جلانی‌پور و محمدی، ۱۳۹۴، ص ۴۵) در تضاد است و چندان که نظریه‌پردازانی مثل برگر و لاکمن جامعه را بر ساختی فرهنگی یا نمادین و جهان‌های اجتماعی را محصول تعاملات زبانی و میان‌ذهنی انسان‌ها تلقی نموده‌اند (سیدمن، ۱۳۹۵، صص ۱۱۲-۱۱۳) یا فردریک میر (میر، ۱۴۰۱، ص ۶۳) که کنش جمعی را به نوعی هم‌گرایی حول فهمی مشترک از منافع وابسته می‌داند، ارتباط اجتماعی و کنش جمعی در چارچوب نظریه اعتباریات هم از مجرای فهم مشترک حاصل می‌شود. البته با این تفاوت که نظریه اعتباریات وقتی به مقوله واقعیت می‌پردازد اولاً، همه واقعیت را به واقعیت اجتماعی فرو نمی‌کاهد؛ ثانیاً، واقعیت اجتماعی را در امتداد واقعیت نفس‌الامری و منتهی به آن قابل تحلیل می‌داند؛ همچنین براساس رهنمودهای نظریه اعتباریات تصدیق ذهنی فایده‌مندی امور، به استناد تجربه‌های مختلف گذشته و نتایج حاصله از کنش‌های قبلی صورت می‌پذیرد (کیاشمشکی، ۱۳۹۶)؛ اعم از آنکه آن تجربه محصول مستقیم عمل فرد یا نوعی قابلیت شبیه‌سازی و بازنمایی تجارب دیگران در ذهن باشد؛ چراکه به هر حال در هر تماس نفس آدمی با معنا، پای حکایت‌گری با صورت‌های حسی (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۹) و روایت در میان است. چندان که از طریق هم‌ذات‌پنداری با شخصیت‌های یک داستان، در احساس پیروزی یا شکست آنها شریک می‌شویم؛ بنابراین برای تصدیق‌پذیر کردن فایده‌مندی یک نحو کنش جمعی باید بتوان در قاب روایتی مشترک تجارب گذشته و چگونگی وقوع ناکامی‌ها و کامیابی‌های احتمالی

آینده تحت تأثیر همراهی یا عدم همراهی جامعه را بازنمایی کرد. این بازنمایی کارکردی شوق‌انگیز، معنابخش، هویت‌آفرین و افق‌گشا دارد که در طول تاریخ دور و نزدیک بشر بارها و بارها در هر دو جهت خیر و شر مورد بهره‌برداری راهبران کنش‌های اجتماعی قرار گرفته است و می‌گیرد. «چه چیزها در طول تاریخ که با همین ابزار، ناچیز شده و چه بی‌ارزش‌هایی که ارزش انگاشته شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۶۱)؛ از همین رو در دیدگاه علامه، فرهنگ یا مجموعه بازنمایی‌های بیناذهنی جامعه، زمانی روایت‌گر پیشرفت و سعادت جامعه خواهد شد که از تبادل آزاد و مستدل آرا و اندیشه‌های معقول برآید و در مقابل، جامعه بدون کنجکاوی، بحث انتقادی و تعقل و تفکر آزاد و منطقی، به فقر فرهنگی دچار و از پیشرفت محروم خواهد ماند (طباطبایی، ۱۳۸۲، صص ۲۲۸-۲۳۶ و طباطبایی، ۱۳۸۹، صص ۳۴-۳۸).

۲-۳-۲. تجربه‌پذیر بودن

برای آنکه یک انگاره عمومی از منفعت، موفقیت یا سعادت به همکاری مداوم و هماهنگی مستمر همه افراد و قشرهای جامعه در مسیر هدف بینجامد، باید تجربه‌پذیر باشد و در جریان تجربه‌های مکرر، قابلیت بازنمایی دوباره و چندین و چندباره پیدا کند؛ از این رو اعتبارات اجتماعی به عنوان برساخت‌های میان‌ذهنی که در اندیشه علامه از واقعیت‌های موجود فراذهنی متأثر هستند و به ایجاد واقعیت‌های جدید فراذهنی نیز می‌انجامند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۱۶۵-۱۶۶ و طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷) و واسطه ادراک، اراده و عمل انسان به حساب می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۰۰-۲۱۴، ۲۲۳)، علاوه بر بُعد مفهومی و معنابخش خود، از یک بعد ساختاری و شکل‌دهنده به رفتار هم برخوردارند؛ یعنی هم به مثابه ابزار و هم به عنوان الگو و متن قابل درک‌اند. این مطلب شبیه مفهوم «دوگانگی ساختاری» گیدنز است (سیدمن، ۱۳۹۵، صص ۱۹۱-۱۹۲): ساختارهای اجتماعی هم وسیله کنش‌اند و کنش را ممکن می‌سازند، و هم خود به وسیله کنش اجتماعی بازتولید می‌شوند. برای مثال همین زبان که کنش‌گفتاری ما به وسیله آن میسر می‌شود، خودش از طریق همین گفتارها بازتولید می‌شود. در واقع این کنش اجتماعی است که دو جنبه

عاملانه و ساختاری دارد و جداکردن این دو جنبه از یکدیگر، اگرچه در مقام تحلیل ممکن باشد، در واقعیت ممکن نیست.

با این وصف مدیریت شیب اجتماعی به جانب تعادل، خودش کنشی است که یک جنبه آن در روایت فرهنگی و ایده میان‌ذهنی سازگار با واقعیت منعکس است و جنبه دیگرش در الگویی که امکان تجربه تکرارشونده هم‌سو با آن ایده و روایت را در دسترس قرار می‌دهد. این ترکیب هماهنگ باید به احساسات اقشار و آحاد جامعه راه پیدا کند و در ظرف توهم و خیال آنها بازنمایانده شود تا به صورت حافظه جمعی، فرهنگ عمومی و زبان مشترک در جامعه پدیدار شود و به مثابه یک روح جمعی، سایر شئون و مراتب اجتماعی را در بر بگیرد. کاری که از منظر حکمت متعالیه (هاشم‌نژاد و نعمتی، ۱۳۹۰، صص ۱۲-۲۳)، آن را در ارتباط پیراسته عالم هنر با عالم خیال منفصل می‌توان به انجام رساند. شبیه به طراحی خلاقانه و هنرمندانه یک بازی در یک فضای میان‌ذهنی مبتنی بر یک روایت صادق و جذاب از واقعیت، مخاطبان را به سمت خود جلب می‌کند تا به شوق کامیابی، در آن وارد شوند و قواعد محدودکننده و توان‌بخش آن را بپذیرند و جریان بازی را تا حصول نتیجه مطلوب استمرار ببخشند. این تعبیر از آن حیث که به ساخت اجتماعی به عنوان زمینه نهادی تعاملات انسانی اشاره دارد و بر نقش بازنمایی‌های ذهنی یا همان ساختارهای اعتباری در فهم مشترک انسان‌ها از یکدیگر (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰) تأکید می‌کند، نظیر همان چیزی است که وینچ و ویتگنشتاین متأخر، از آن به بازی زبانی یا شیوه‌های مختلف زندگی تعبیر کرده‌اند (پایا، ۱۳۸۲، صص ۲۵۳-۲۵۲ و کیاشمشکی، ۱۳۹۶). جان سرل نسبت میان این بازی زبانی و واقعیت‌های نهادی را این‌گونه بیان می‌کند: «پول، ملک و دیگر پدیده‌های نهادی، مثل امتیازات در بازی فوتبال هستند؛ میل به کسب امتیاز، مستقل از نظام بازنمایی و محاسبه امتیازات که اجتماع آن را پذیرفته است، هیچ محتوایی ندارد» (جان سرل، ۱۴۰۱، ص ۱۴۰).

از سوی دیگر بازنمایی مقوله کنش در قالب استعاره بازی - به مثابه موقعیتی که سود یک موجودیت از رفتار و تصمیمات موجودیت‌های دیگر متأثر است (عبدلی، ۱۴۰۱، ص ۴) - ،

با رویکردهای راهبردی که در چارچوب نظریه بازی‌ها اتخاذ می‌شوند نیز بی‌شباهت نیست و چندان که رابرت اکسلراد در کتاب *تطور همکاری مطرح نموده*، همکاری زمانی به یک انتخاب عقلانی تبدیل می‌شود که در چارچوب «بازی‌های تکرارشونده» امکان‌پذیر باشد (میر، ۱۴۰۱، ص ۷۰)؛ همچنین اهتمام نظریه بازی به «تحلیل روش‌های همکاری یا رقابت و شبیه‌سازی موقعیت‌های راهبردی تضاد - منافع با استفاده از مدل‌های ریاضی» (میرسون، ۱۹۹۱م، صص ۷-۱۱)، در فرایند سیاست‌گذاری کنش اجتماعی در چارچوب نظریه اعتباریات، با «معماری تجربه تکرارپذیر» - چندان که در ادامه خواهد آمد - متناظر است. در مطالعات خط‌مشی‌گذاری نیز برخی پژوهشگران برای درک و ترسیم ماهیت ساخت‌گرایانه مسائل اجتماعی از استعاره بازی استفاده کرده‌اند و بازی مسائل اجتماعی را به عنوان یک بازی سیاسی مورد توجه قرار داده‌اند (دانایی‌فر، ۱۳۹۸، ص ۹۱).

البته تفاوت مهم کاربرد استعاره بازی ذیل نظریه اعتباریات در این است که اینجا طراح و بازی‌گردان بازی‌واره اجتماعی به دنبال خلق موقعیت‌هایی برای کوشش انسان در مسیر حیات و ابقای وجود است تا کامیابی این جهانی کنش‌گران را در امتداد کام‌روایی آن جهانی‌شان ممکن و میسر سازد (طباطبائی، ۱۳۸۲، صص ۱۵۱-۱۵۸)؛ از این‌رو همواره باید بکوشد «تناسب بازی اجتماعی با طبیعت کنش‌گران انسانی و کارآمدی‌اش برای تحقق اهداف تکوینی حاکم بر آفرینش آنها» را برقرار نگه دارد و گرنه در نظر علامه آن رویه‌ای که جدّ و جهد بر مدار واقعیت نباشد، بازی به معنای شوخی و سرگرمی باطل (طباطبائی، ۱۳۸۲، صص ۸۴-۸۵) خواهد بود.

۴-۲. دلالت‌های سیاستی نظریه اعتباریات برای همکاری و ساخت کنش اجتماعی

چندان که از بررسی ساختار اجتماعی کنش در نظریه اعتباریات به دست آمد، این نظریه نیاز متقابل و منفعت جمعی را پیش‌نیاز تحقق کنش جمعی می‌داند؛ اما وجود منفعت جمعی را مفروض نمی‌انگارد و از نقش طرح‌واره‌های ذهنی و روایت‌های فرهنگی در برساخت منفعت و خیر جمعی غافل نیست؛ ولی تنها برساخت‌های سازگار

با واقعیت را که در عمل هم به تعین واقعیت بینجامند، مفید و شایسته توجه و تصدیق معرفی می‌کند؛ همچنین در این چارچوب هریک از دو عنصر نهاد و روایت به تنهایی برای رفع موانع کنش ناکافی تلقی می‌شوند و در مقابل مقتضای نظریه اعتباریات در سیاست‌گذاری اجتماعی، ایجاد توجه و تصدیق در متن روایت و در جریان تجربه‌های مکرری است که بازنمایی تکاملی روایت در حافظه جمعی را در پی داشته باشد. تجربه‌هایی که در چارچوب‌های نهادی هم‌سو با روایت، قابل معماری هستند و ضامن این هم‌سویی وجود یک نهاد فرمان‌روایی اجتماعی در جامعه است. با این وصف راه‌حل‌های نظریه اعتباریات برای چالش‌های همکاری دست‌کم به‌صورت اجمالی مشخص می‌شود (جدول شماره ۱)؛ اما برای طرح تبیین دقیق‌تر از وجوه تمایز دلالت‌های سیاستی نظریه اعتباریات، باید به تشریح گام‌های اساسی سیاست‌گذاری کنش جمعی در چارچوب این نظریه پرداخت.

جدول شماره ۱: راه‌حل‌های نظریه اعتباریات برای موانع کنش جمعی

موانع کنش جمعی	راه‌حل‌های نظریه اعتباریات
احساس منفعت جمعی	تا اهمیت و فوریت نیاز و فایده‌مندی کنش برای رفع نیاز به‌صورت بینادذهنی برساخته نشود، کنش منتفی است و برساخت‌های ذهنی زمانی با ارزش‌اند که با واقعیت تناسب داشته باشند و برای رفع بهینه نیاز کارآمد باشند.
انگیزه همکاری	رضایت‌مندی ذهنی حاصل از نتایج تجربه‌های مکرر قبلی (همه تجربه‌های شخصی و عمومی قابل بازنمایی در ذهن)
خاطر جمعی از دیگران	تضمین بقای بین‌الاذهانی منفعت میان طرفین همکاری در چارچوب نهاد حافظ تعادل در تعاملات اجتماعی
هماهنگی در همکاری	ایجاد زبان مشترک تولید و تبادل ارزش در چارچوب معماری تجربه‌های تکرارپذیر

۵-۲. گام‌های اصلی سیاست‌گذاری پیشرفت به مثابه کنش جمعی در چارچوب نظریه اعتباریات

چندان که نظریه اعتباریات درباره نقش واسطه ادراکات اعتباری و به‌طور خاص اعتبار استخدام در شکل‌گیری کنش انسانی و اجتماعی رهنمون شد و با توجه به اینکه اعتبارات اجتماعی برای مفید واقع شدن در تأمین سعادت انسان، باید با حقایق حاکم بر هستی سازگار باشند، و همچنین نظر به لزوم امداد عقول ضعیف‌تر توسط عقول قوی‌تر در لایه‌های عام ادراک (حس و خیال) و در محیطی که بازی‌واره اجتماعی خوانده شد، مشابه آنچه جسی شل^۱ و دیگران^۲ درباره ارکان اصلی بازی‌ها مطرح کرده‌اند، می‌توان گام‌های عمده در ساخت اعتباری بازی‌واره اجتماعی را متناظر با فرایند کنش در نظریه اعتباریات علامه به شرح زیر برشمرد (ترتیب منطقی ذکر شده برای این گام‌ها به منزله ترسیم یک فرایند خطی نیست؛ بلکه نظام حکمرانی و جامعه در تعامل با یکدیگر بازی‌واره‌ها را شکل می‌دهند و تکامل می‌بخشند):

الف) ایجاد زمینه تصدیق بیرونی مقصد و مسیر کنش توسط نظام فرمان‌روایی اجتماعی. تصدیق بیرونی در اینجا به معنی پذیرش جمعی اعتبار با استناد به مطابقت و موافقت آرای عقلا است (اولیائی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۶-۱۲۷ و ۲۲۵) و عقلاً به حسب تعریف علامه (طباطبائی، ۱۴۲۸، ص ۳۵۱)، دانایان و خبرگانی را شامل می‌شوند که به‌واسطه دانش و درایت ممتازشان در حوزه‌های مختلف یا یک حوزه خاص، از مرجعیت اجتماعی یا صلاحیت چنین مرجعیتی برای سنجش و ارزیابی معقول منافع عمومی به‌طور مطلق یا مقید برخوردارند. ارزیابی‌هایی که در آن از یک‌سو نیازهای متنوع و گاه متضاد عرضه شده در اجتماع به حسب اهمیت و اولویت‌شان، براساس مقتضای واقعی پیشرفت مادی و معنوی انسان و جامعه

۱. جسی شل، زاده ۱۳ ژوئن ۱۹۷۰، طراح و نویسنده بازی‌های ویدیویی و استاد مرکز فناوری سرگرمی و برنامه کارشناسی ارشد مشترک بین کالج هنرهای زیبا و دانشکده علوم کامپیوتر پنسیلوانیا، چهار عنصر مکانیک (قوانین و روش)، روایت، زیبایی‌شناسی و فناوری (بستر تجربه و تعامل) را برای تجزیه و تحلیل یک بازی پیشنهاد می‌کند (شل، ۲۰۰۸، صص ۴۱-۴۲).

۲. الکسیو و سی‌شپیز هم عناصر بازی‌های مدرن را در چارچوب سه‌گانه زیبایی‌شناسی، روایت و سیستم (قوانین و مکانیک) بازی مفهوم‌سازی کرده‌اند (الکسیو، سی‌شپیز، ۲۰۱۸، صص ۲۵۴۶-۲۵۴۷).

(طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۵۱)، قیاس می‌شوند و از سوی دیگر روش‌های مختلف ارائه‌شده برای رفع نیازها، به حسب کارایی و کارآمدی در تأمین هدف و افزایش حس مطلوبیت (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۷۴)، با ملاحظه نتایج تجربه‌های گوناگون قبلی مورد مقایسه قرار می‌گیرند. ناگفته پیداست که چنین ارزیابی‌هایی، «چرخه‌های به هم پیوسته‌ای از تضارب آزاد و منطقی آرا» در سلسله‌مراتب و مراحل گوناگون سیاست‌گذاری اجتماعی را با مشارکت همه دانایان اقشار مختلف جامعه ایجاب می‌کند. امری که علامه آن را لازمه پیشرفت فرهنگی و کلید خوشبختی و سعادت معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، صص ۲۲۸-۲۳۶).

ب) ایجاد زمینه تصدیق درونی مقصد و مسیر کنش در جامعه. این کار در نتیجه گام قبلی و در چارچوب تشبیه و تمثیل و مجموعه مفاهیم و قضایای استعاری (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۱۵۷-۱۶۲) یا صورت‌های حسی حکایت‌گر معنا (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۹) که وسیله نازل کردن کلیات به جزئیات محسوب می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷) ممکن می‌شود. روایت^۱ یا انگاره ذهنی مشترک می‌تواند خردمایه توجه کنش‌گران متعدد به سمت و سوی معقول باشد و آن‌ها را برای مواجهه با سیر وقایع پیش رو، مشتاق و مهیا کند و نحوی از کنشگری را از جمله در محدوده خیال و واهمه ایشان به کاری سودمند و امری مطلوب و بایسته بدل سازد.

علامه داشتن تصویری از آینده ایده‌آل را هم لازمه معقول سیر اجتماعی انسان به جانب آرمان تکوینی خود می‌داند، هم با ارائه شواهد نقلی نشان می‌دهد که اسلام با روایت حیات معقول آینده، از حیات درونی پیروان واقع‌بین خود حفاظت می‌کند و شوق حرکت و پایداری در مسیر سعادت موعود و آن سرنوشت دوست‌داشتنی و دستیافتنی را در ذهن و دل آنها زنده نگه می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۸۲، صص ۷۱-۷۵).

روایت به یک تعبیر (جان سرل، ۱۴۰۱، ص ۱۴۷) مجموعه‌ای از حقوق و الزامات و

۱. جرالده پرنیس روایت را بازنمایی زنجیره‌ای از رویدادها و موقعیت‌های واقعی یا تخیلی در یک گستره زمانی معین در قالب نشانه‌گان لفظی، تصویری، استعاری یا آمیزه‌ای نظام‌مند از همه این موارد تعریف نموده است (پرنیس، ۱۳۹۱، صص ۸-۱۵)؛ همچنین تولان روایت را توالی ادراک شده وقایعی معرفی می‌کند که ارتباط غیراتفاقی دارند و نوعاً مستلزم وجود شخصیت تجربه‌گر است (تولان، ۱۳۹۳، صص ۱۹).

امتیازات و محرومیت‌ها در نتیجه شکل خاصی از رفتار است و به کنشگر انسانی کمک می‌کند رخدادهای پیش رو را در قاب روایت، شناخت‌پذیر کند، به حافظه بسپارد، فهم کند، معنا ببخشد، احساس کند، با آن هویت‌یابی کند و متناسب با آن به ایفای نقش پردازد (میر، ۱۴۰۱، صص ۳۳، ۴۱ و ۱۱۷-۱۳۴). غرض اینکه روایت به مثابه یک چارچوب ذهنی در تحلیل شرایط، می‌تواند زمینه همسویی کنش‌گران را در مقوله‌بندی و این‌همان انگاری مسائل و پدیده‌های اجتماعی و واکنش به آنها فراهم کند.

ج) افزایش زیبایی‌شناختی ضریب تصدیق‌پذیری روایت و مکانیک کنش در جامعه. به هر حال بقای اعتبارات اجتماعی به پذیرش عمومی وابسته است (اولیائی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹) و عموم در مراحل ابتدایی رشد تدریجی خود، بیشتر تابع احساسات‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۸۲ و طباطبائی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۵). از سوی دیگر در فرایند کنش از منظر نظریه اعتباریات، هرچقدر اعتقاد و اذعان به چیزی قوی‌تر باشد انجام کار مطابق با آن اعتقاد، کامل‌تر و تمام‌تر است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۶) و اراده تا زمانی باقی است که باور و گمان به وجوب عمل باقی باشد (طباطبائی، ۱۴۰۱، ص ۵۱). در این چارچوب، شدت و ضعف فعل، از جهت اراده، تحت تأثیر ادراک است و ادراک، تابعی از توجه به صورت‌های مختلف و شدت و ضعف توجه نیز تابع میل و اشتیاق درونی است (طباطبائی، ۱۴۰۱، ص ۵۵)؛ بنابراین ایجاد و ازدیاد اشتیاق می‌تواند با تشدید توجه، به پایداری بیشتر در عمل بینجامد و چون زیبا به نظر آمدن یک چیز، آن را برای انسان، خواستنی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۰۱، صص ۱۱۹-۱۲۱)، برای شوق‌انگیز شدن روایت، از پردازش‌های زیبایی‌شناسانه و نقشی که هنر و ادبیات در این خصوص قادر به ایفای آن هستند نمی‌توان غافل شد. چندان که علامه با استناد به معانی به کار رفته در محتوای تشویق‌ها و ترغیب‌ها و قالب‌های انتقال این معانی، تلبیس ذهنی چیزها به امری حقیقی و ثابت را یکی از راه‌های تشدید اعتقاد و اذعان به آن‌ها معرفی می‌کند که ضرورت این تلبیس مغالطه‌آمیز، وقتی پای باورهای مخالف در کار باشد بیشتر و شدیدتر هم می‌شود (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، صص ۳۷۶-۳۷۷).

درواقع با برانگیخته‌شدن احساس کنش‌گر پیش از هرگونه مواجهه عقلانی و اندیشه‌ورزانه او ابتدا خود در معرض همدلی با مضمون روایت قرار می‌گیرد و سپس به

بازنمایی زیبایی‌شناختی آن مضمون می‌پردازد و زمینه هم‌زمانی و همدلی بیشتر با آن را در سطح جامعه فراهم می‌سازد و با راه‌یافتن این چرخه به عرصه هنر و ادبیات، این بازنمایی اجتماعی مکرر شتاب می‌گیرد و وسعت پیدا می‌کند. چندان که از جمله جیمسون آثار ادبی را از اساس به مثابه راه‌حل‌های نمادین برای مسائل اجتماعی واقعی در نظر می‌گیرد که تنها به نحوی ناخودآگاه احساس می‌شوند (جیمسون، ۱۴۰۰) یا سرل فهم اقتضائات ناخودآگاه یا آنچه «زمینه» می‌خواند (جان سرل، ۱۴۰۱، صص ۲۳۶-۲۶۵) را برای صورت‌بندی یک روایت اثرگذار بسیار مهم می‌شمارد. البته در نظریه علامه «ناخودآگاه» نه به معنای پیروی ناگزیر انسان از حدس و گمان، بخاطر دست‌نیافتنی بودن اصل ادراک مانع نقیض (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۱۱) یا الغای اعتبار علم (صورت علمی را همان واقعیت خارج انگاشتن) در فرایند صدور فعل، بلکه به معنای ابتدای عمل بر اعتبار ظن اطمینانی (گمان قوی را علم حساب کردن)، به عنوان یکی از اعتبارات عمومی مطرح است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۱۰-۲۱۲) و بر همین مبنا زیبایی‌شناسی در برانگیختن ناخودآگاه جامعه اهمیت پیدا می‌کند، همچنانکه نقش حماسه‌سرایی در شکل‌گیری هویت اجتماعی و تاریخی ایرانیان و تحکیم پیوند جامعه شیعی با مفاهیم آرمانی‌اش (قانع، ۱۴۰۲، صص ۴۰۴ - ۴۱۵) نمونه‌ای از همین قوه انگیزشی نیرومند است.

د) معماری تجربه تکرارپذیر کنشگری توسط نظام فرمان‌روایی اجتماعی. با توجه به این که در نظریه اعتباریات «تکرار» با ایجاد ملکه و علم راسخ (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص ۸۳)، اعتبار وجوب را تحت الشعاع قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۷)، روایتی می‌تواند از بقای اجتماعی برخوردار شود که برای جامعه، تجربه‌پذیر و تکرارپذیر باشد. اجتماعی شدن یک تجربه هم چون محتاج تفهیم و تفاهم است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۱۸)، پای زبان مشترک را وسط می‌کشد و از آنجا که زبان طبیعی بشر در صحنه اجتماع، زبان به خدمت گرفتن و به خدمت در آمدن برای رفع بهینه نیاز است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۰۵-۲۰۹)، این زبان مشترک در نهایت همان زبان درک متقابل ارزش کار و نتایج آن (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶) است که در دنیای امروز با الفاظ و ادبیات اقتصادی رواج دارد (پیغامی و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۷۱). البته اقتصاد نه به عنوان «نظریه‌ای عمومی در باب

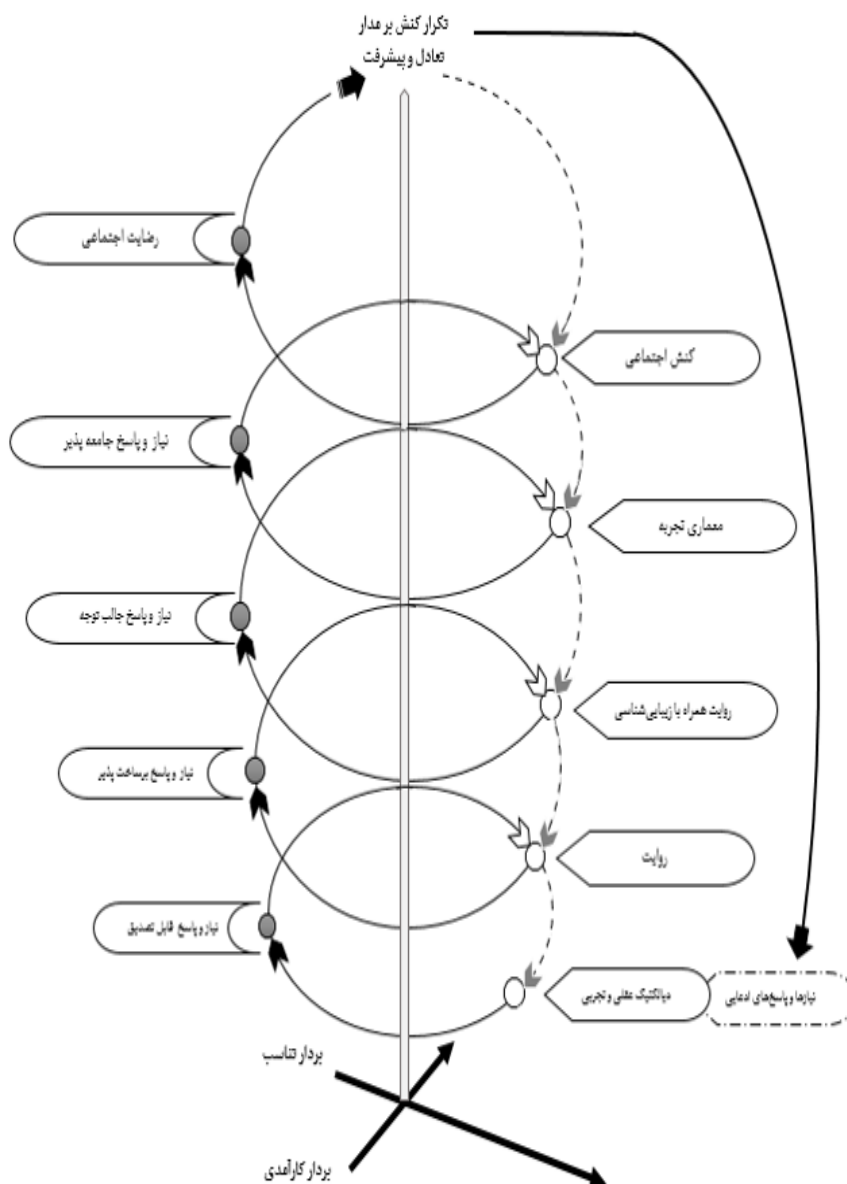
کنش انسان»^۱ یا «یک علم دست به گریبان با آشفتگی‌ها و پریشانی‌های روش‌شناسانه میان نظریه‌های عینی و ذهنی ارزش» (بوکانان، ۱۳۹۰، ص ۲)، که به مثابه زبان عمومی و همه‌فهم تصدیق و تبادل ارزش مدنظر است. ارزش هم در اینجا بسته به رابطه‌ای است که هر خدمت با ابقا و ارتقای وجودی انسان و جامعه پیدا می‌کند. آنگاه چون مقتضای عدالت آن است که هر فرد و هر قشری به حسب وزن و خدمتش در اجتماع، بهره ببرد (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۸۷)، این اقتصاد با اعتدال میان ارزش خدمت و بهره از یک سو و اعتدال در اجابت انواع نیازهای انسان و جامعه از سوی دیگر به سامان می‌شود و فرصت‌های برابر را برای خلق و تبادل همگانی ارزش در جهت آینده‌های معقول و دست‌یافتنی پدید می‌آورد. با این وصف تعادل بازی در نظریه اعتبارات صرفاً با چیزهایی مثل نفی ریاضی انگیزه تخطی بازیگران از الگوی بازی (عبدلی، ۱۴۰۱، ص ۶۵)، اثبات نمی‌شود بلکه این تعادل زمانی برقرار است که بیشترین انگیزه بازیگران به موقعیت‌هایی معطوف باشد که بهتر میان موفقیت مقطعی و سعادت دائمی آنها پل می‌زنند.

۲-۶. فرایند اجتماعی و سیاستی ساخت واقعیت در چارچوب نظریه اعتبارات

اگر بخواهیم گام‌های فوق را با سه عنصر کلیدی مدنظر برگز و لاکمن در فرایند ساخت اجتماعی یعنی: برونی‌سازی، شی‌گونه‌سازی و درونی‌سازی (دانایی‌فر و جوانعلی آذر، ۱۳۹۸، ص ۳۵) مطابقت دهیم، «برونی‌سازی واقعیت مشترک» در چارچوب تصدیق بیرونی قوانین و روش کنش انجام می‌پذیرد، «شی‌گونه‌سازی» با روایت‌پردازی، پرداخت زیبایی‌شناسانه و معماری تجربه به سامان می‌رسد و درنهایت «درونی شدن» واقعیت برساختی در اذهان عمومی امری است که با جامعه‌پذیر شدن ادراکات معقول تحت تأثیر روایت‌ها و تجربه‌های برانگیزاننده، اتفاق می‌افتد و در کنش‌های اعضای جامعه بازتاب پیدا می‌کند و خاطره این نحوه کنش‌گری به شرط رضایت‌بخش بودن برای کنش‌گران، دوباره و چندین و چند باره به واسطه آنها چرخه اجتماعی ساخت واقعیت را تحت تأثیر

۱. به نقل از لودویگ فن میزس.

قرار خواهد داد و به این ترتیب کنش اجتماعی به شرط استقرار در میانه تناسب و کارآمدی (شکل شماره ۱) به جانب پیشرفت میل می کند.



شکل شماره ۱: فرایند فرهنگی شکل گیری کنش اجتماعی معطوف به پیشرفت بر اساس نظریه اعتباریات

همچنین با در نظر گرفتن مراحل عمده خط‌مشی (shiffman, 2017)؛ سلطانی و صاحبی‌نژاد، ۱۴۰۱، ص ۸۶) می‌توان رویکرد متفاوت نظریه اعتباریات به سیاست‌گذاری اجتماعی را در نسبت با مدل‌های خط‌مشی‌گذاری ساخت‌گرا^۱ (جدول شماره ۲) مورد تأمل قرار داد.

جدول شماره ۲: مقایسه رویکرد سیاستی نظریه اعتباریات با رویکردهای ساخت‌گرا در خط‌مشی‌گذاری

مدل خط‌مشی‌گذاری ◀ مراحل خط‌مشی‌گذاری	مدل اشنایدر و اینگرام	مدل دانیلین لوزیک (دانایی فر و جوانعلی آذر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵)	مدل مبتنی بر نظریه اعتباریات
تنظیم دستورکار (ساخت مسئله)	ساخت‌های اجتماعی جمعیت‌های هدف به ارائه پاسخ‌های بهرتر به پرسش	طرح ادعا توسط دانشمندان و سایر نخبگان - پذیرش ادعا توسط عموم مردم	تصدیق بیرونی عقلا - روایت زیبایی‌شناختی از مسئله - تصدیق درونی مردم
تدوین خط‌مشی	پایدار لاسول (۱۹۳۶) کمک می‌کند، چه کسی چه چیزی، چه زمانی و چگونه به دست می‌آورد؟ (Schneider & Ingram, 1993, p. 346)	بازتعریف شرایط اجتماعی در قالب مقوله‌های قربانی و مقصر و ساخت راه‌حل توان‌تر از راه‌حل‌های رقیب و جلب حمایت سیاست‌گذاران برای پشتیبانی از راه‌حل و پیگیری آن	معماری تجربه تکرارپذیر در چارچوب زبان مشترک تولید و تبادل ارزش به همراه روایت زیبایی‌شناختی از راه‌حل

۱. مدل خط‌مشی‌گذاری ساخت‌گرا (ازجمله مدل اشنایدر و اینگرام و مدل دانیلین لوزیک) در امتداد نظریه‌های ساخت اجتماعی واقعیت تلاش می‌کند فرایند خط‌مشی عمومی را به عنوان واقعیتی تصویر کند که به صورت اجتماعی ساخته می‌شود (دانایی فر و جوانعلی آذر، ۱۳۹۸، صص ۷۶-۱۵۴ و ۱۸۸).

مدل خط‌مشی‌گذاری ◀ مراحل خط‌مشی‌گذاری	مدل اشنایدر و اینگرام	مدل دانیلین لوزیک (دانایی فر و جوانعلی‌آذر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵)	مدل مبتنی بر نظریه اعتباریات
اجرای خط مشی		دادن رسمیت قانونی به راه‌حل و عینیت‌بخشیدن به آن در قالب تغییر شرایط فیزیکی، اجتماعی و ارزشی نامطلوب	تجربه تعاملی کنش‌گران در چارچوب اعتبارات رسمیت یافته بر محور تعادل
ارزیابی خط مشی		-	تصدیق بیرونی و درونی مجدد براساس نتایج تجربی کنش

نتیجه‌گیری

با ابتدای سیاست‌گذاری بر نظریه اعتباریات، پیشرفت به مثابه کنش متوازن اجتماعی در جهت تمامیت وجودی انسان و جامعه، نیازمند بقای بین‌الذهانی توجه و تصدیق کنش‌گران نسبت به اهداف و روش‌هایی است که هم با واقعیت و کمال وجودی تناسب داشته باشند هم برای بازنمایی ثمربخش خیر و سعادت در واقعیت اجتماعی کارآمد باشند. فضای شبیه‌سازی‌های بین‌ذهنی که توجه و تصدیق اجتماعی محصول آن است، تنها به شرطی به محیط موازنه میان این تناسب و کارآمدی تبدیل می‌شود که بر پایه تضارب آزاد و منطقی آرای عقلا شکل گرفته باشد و به نتایج آن پایبند باشد. ذهنیت حاصل از این آزاداندیشی هنگامی که به واسطه تجربه‌های مکرر و رضایت‌آمیز همگانی امکان تجدید و تکامل پیدا کند، فرهنگ جامعه را شکل می‌دهد و در متن و حاشیه‌های یک روایت اجتماعی و انبوه خرده روایت‌های مرتبط با آن بازنمایی می‌شود. تقارن تفهیم و تفاهم اجتماعی با انگاره‌های ذهنی و نیز پیوند این انگاره‌ها با مفاهیم و

مصادیق خیر و شر و نفع و ضرر، حکایت از آن دارد که چنین فضایی از یک سو با جلوه‌های زیبایی‌شناختی جوشیده از حس و خیال اجتماعی در ارتباط است و از سوی دیگر با هزینه فایده‌های مادی و معنوی که بازتاب ارزیابی‌ها و ارزشیابی‌های مردم است نسبت دارد و درنهایت به صورت یک زبان مشترک در جامعه مجال تحقق پیدا می‌کند و با مفاهیم و قواعد پذیرفته شده‌اش در میان مردم فراگیر می‌شود؛ از این رو برای خلق و گسترش زبانی مشترک که اولاً، واقعیت در چارچوب آن برای همگان برساخت‌پذیر باشد، ثانیاً، سازگاری با واقعیت در چارچوب قواعد آن ارزش تلقی شود و ثالثاً، برای تفاهم و تبادل ارزش در میان اقشار مختلف جامعه کارآمدی لازم را داشته باشد، تحقق سه شرط عمده در جامعه ضرورت دارد:

۱. امکان تضارب آزاد و منطقی افکار و آرا درباره مناسبت اهداف و کارآمدی

ابزارها و روش‌های سیاستی

۲. تجربه‌پذیر شدن روایت اجتماعی از پیشرفت برای همه کنشگران در محیط

بازی‌واره‌های اجتماعی اقتصادی

۳. امکان بازنمایی‌های مکرر از روایت اجتماعی درباره سیاست‌های پیشرفت در

چارچوب‌های زیبایی‌شناختی

می‌توان گفت فرهنگ پیشرفت، با مشارکت اجتماعی مداوم برای بازنمایی معقول و مفید آینده مطلوب در نقطه تعادل پیوند نظری و عملی با واقعیت، شکل می‌گیرد و گام‌های عمده در طراحی فرهنگی مسیر پیشرفت شامل «تضمین تضارب آرای واقعیت‌شناختی و غایت‌شناختی»، «تضمین بازی‌وارگی تجربه‌انگیز و تجربه‌ساز» و «تضمین بازنمایی اجتماعی زیبایی‌شناسانه»، هر کدام پای تدابیر و تمهیداتی را پیش می‌کشند که با پرداختن به آنها می‌توان زمینه مساعدتری را برای صورت‌بندی نظریه سیاستی پیشرفت اسلامی ایرانی بر پایه رهنمودهای نظریه اعتباریات را فراهم کرد. کاری که پژوهش‌های بعدی با پیگیری نسبت میان این گام‌ها و مؤلفه‌های طراحی سیاست قادر به انجام آن خواهند بود.

فهرست منابع

- ابراهیمی پور، قاسم. (۱۳۹۳). کنش متقابل اجتماعی از منظر علامه طباطبائی. فصل نامه علمی - پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۳، صص ۱۹-۴۰.
- اولیائی، منصوره. (۱۳۸۹). واقعیت اجتماعی و اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی و جان سرل تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بوکانان، جیمز. (۱۳۹۰). آشفته‌گی‌های علم اقتصاد؛ آیا اقتصاد علم انتخاب است (مترجم: محسن رنجبر). روزنامه دنیای اقتصاد، ش ۲۴۱۶، ص ۴۱۰۶۲۳.
- پایا، علی. (۱۳۸۲). فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها. تهران: طرح نو.
- پرینس، جرال. (۱۳۹۱). روایت‌شناسی: شکل و کارکرد روایت (مترجم: محمد شهباز). تهران: مینوی خرد.
- پیغامی، عادل؛ حسینی، سیدجعفر. (۱۳۹۴). مقدمه‌ای بر روش‌شناسی الگوهای اسلامی-ایرانی پیشرفت. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- تولان، مایکل. (۱۳۹۳). روایت‌شناسی، درآمدی زبان‌شناختی - انتقادی (مترجمان: سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، چاپ دوم). تهران: سمت.
- جلائی پور، حمیدرضا؛ محمدی، جمال. (۱۳۹۴). نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی (چاپ ششم). تهران: نشر نی.
- جیمسن، فردریک. (۱۴۰۰). ناخودآگاه سیاسی (روایت همچون کنش نمادین اجتماعی) (مترجم: حسین صافی). تهران: نیماژ.
- حسینی، سیدحمیدرضا؛ موسوی، هادی. (۱۳۹۵). نظریه اعتباریات به مثابه فرانظریه اجتماعی نزد علامه طباطبائی و محقق عراقی. مجله علمی - پژوهشی حکمت اسلامی، (۴۲۰)، صص ۱۰۱-۱۳۵.
- حسین زاده دیلمی، علی رضا؛ واعظی، احمد و هاشمیان، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۳). دلالت‌های

نظریه اعتباریات برای فرهنگ. دوفصلنامه علمی - پژوهشی دین و سیاست فرهنگی، (۱۱)، ۱، آماده انتشار.

دانایی فرد، حسن؛ جوانعلی آذر، مرتضی. (۱۳۹۸). خط‌مشی‌گذاری عمومی و ساخت اجتماعی واقعیت. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

روحانی، محمدرضا. (۱۳۹۵). تحلیل کنش اجتماعی مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی با تمرکز بر مسئله معنا به عنوان مقوله محوری در نظریه‌های کنش. تهران: دانشگاه تهران.

سرل، جان. (۱۴۰۱). ساخت واقعیت اجتماعی (مترجم: جواد عابدینی). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

سلطانی، علی محمد؛ صاحبی‌نژاد، مجید. (۱۴۰۱). پایایی سیاست‌گذاری فناوری نانو در ایران؛ تحلیل کیفی سیاست. فصلنامه سیاست‌گذاری عمومی، ۲(۸)، صص ۸۳-۹۹.

سیدمن، استیون. (۱۳۹۵). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی (مترجم: هادی جلیلی، چاپ ششم). تهران: نشر نی.

طارمی، سارا؛ مصلح، علی صغر و کیاشمشکی، ابوالفضل. (۱۴۰۰). نقد تکنولوژی‌های نوین ارتباطاتی با نظر به آرای انتقادی فینبرگ و مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری. نشریه ذهن، ۳(۲۱)، صص ۱۹-۴۵.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (ج ۲ و ۱۰، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۲). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (تهیه و تنظیم: علی احمدی میانجی و هادی خسروشاهی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة) (مترجم: محمدعلی گرامی، گردآوری: سیدهادی خسروشاهی) (قم: بوستان کتاب).

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). روابط اجتماعی در اسلام (مترجم: محمدجواد حجتی کرمانی، گردآوری: سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۱). انسان از آغاز تا انجام (مترجم: صادق لاریجانی، گردآوری: سید هادی خسرو شاهی). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱ و ۲). تهران: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۸). رساله الولایه (سفرنامه سلوک) (مقدمه و مترجم: علی طباطبایی). قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۰۱). النبوات و المنامات (مترجمان: سعید حسن زاده و امیر حسین سلیمانی). تهران: فیض فرزاد.
- عبدلی، قهرمان. (۱۴۰۱). نظریه بازی‌ها و کاربردهای آن (بازی‌های ایستا و پویا با اطلاعات کامل). تهران: انتشارات سازمان جهاد دانشگاهی.
- العلامه الطباطبایی، السید محمد حسین. (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامه الطباطبایی (الاعتبارات) (محقق: الشیخ صباح الریعی). قم: باقیات.
- قانع، فرزاد. (۱۴۰۲). نظریه ادبیات شیعی درآمدی بر اصالت حماسه در فرهنگ تشیع. تهران: انتشارات سوره مهر.
- کیاشمشکی، ابوالفضل. (۱۳۹۵). اعتباریات یا این همان انگاری بهترین مدل مطالعات انسانی (مصاحبه کننده: علی محمدی). فصل‌نامه علوم انسانی صدرا، ش ۱۹، صص ۱۷-۲۷.
- کیاشمشکی، ابوالفضل. (۱۳۹۶). فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی در رساله المنامات و النبوات. قبسات، ش ۲۲، صص ۱۰۵-۱۲۴.
- مؤمنی‌راد، اکبر؛ علی‌آبادی، خدیجه؛ فردانش، هاشم و مزینی، ناصر. (۱۳۹۲). تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج. فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی، (۴)، ۱۴، صص ۱۸۷-۲۲۲.
- میر، فردریک دبلیو. (۱۴۰۱). روایت و کنش جمعی؛ چرا فراخوان‌های اجتماعی و سیاسی به داستان نیاز دارند؟ (مترجم: الهام شوشتری‌زاده). تهران: نشر اطراف.
- واعظی، احمد؛ معلمی، سید محمد. (۱۳۹۸). مؤلفه‌ها و ویژگی‌های متن اجتماعی؛ با تأکید بر

References

- Abdoli, Q. (2022). *Game theory and its applications: Static and dynamic games with complete information*. Tehran: Jihad Daneshgahi Organization Publications. [In Persian]
- Al-Allama al-Tabatabai, S. M. H. (2007). *Collection of treatises of Allama Tabatabai (I'tibariyyat)* (S. Al-Rabi'i, Ed.). Qom: Baqiyat. [In Arabic]
- Alexiou, A., & Schippers, M. C. (2018). Digital game elements, user experience, and learning: A conceptual framework. *Education and Information Technologies*, 23, pp. 2545–2567.
- Alvani, S. M., Tavakkoli, A., & Bagheri-Fard, M. H. (2015). Cultural policymaking in a religious state. *Islamic Governance Research Quarterly*, 20(1), pp. 173–206. [In Persian]
- Buchanan, J. (2011). The turmoil of economics; Is economics the science of choice? (M. Ranjbar, Trans.). *Donya-e-Eqtesad Newspaper*, (2416), 410623. [In Persian]
- Danaeefard, H., & Javan Aliazar, M. (2019). *Public policy and the social construction of reality*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
- Ebrahimi-Pour, Q. (2014). Social interaction from the perspective of Allama Tabatabai. *Quarterly Journal of Cultural and Social Knowledge*, (3), pp. 19–40. [In Persian]
- Ghane'i, F. (2023). *Shi'a literature theory: An introduction to the originality of epic in Shi'a culture*. Tehran: Soureh Mehr Publications. [In Persian]
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. University of California Press.
- Hashemnejad, H., & Nemati, S. J. (2011). Aesthetics in the philosophy of Mulla Sadra. *Journal of Philosophy*, 39(2), pp. 137–161. [In Persian]

- Hassani, S. H., & Mousavi, H. (2016). (I'tibariyyat) theory as a metatheory in social thought according to Allama Tabatabai and Muhaqqiq Iraqi. *Journal of Islamic Wisdom*, 20(4), pp. 101–135. [In Persian]
- Hosseini-Zadeh Deylami, A., Vaezi, A., & Hashemian, S. M. H. (2025). Implications of I'tibariyyat theory for culture. *Biannual Journal of Religion and Cultural Policy*, 11(1). [In Persian]
- Jalai-Pour, H., & Mohammadi, J. (2015). *Late sociological theories* (6th ed.). Tehran: Ney Publication. [In Persian]
- Jameson, F. (2021). *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act* (H. Safi, Trans.). Tehran: Nimaj. [In Persian]
- Kiashmashki, A. (2016). I'tibariyyat or identity equivalence: The best model for human studies (Interviewer: A. Mohammadi). *Sadra Quarterly of Humanities*, 19, pp. 17–27. [In Persian]
- Kiashmashki, A. (2017). Philosophy of action with a view to Allama Tabatabai's perspective in *Treatise on dreams and prophecies*. *Qabasat*, 22, pp. 105–124. [In Persian]
- Meyer, F. W. (2022). *Narrative and collective action: Why social and political calls need stories?* (E. Shushtari-Zadeh, Trans.). Tehran: Atrif Publications. [In Persian]
- Momeni-Rad, A., Ali-Abadi, K., Fardanesh, H., & Mazini, N. (2013). Qualitative content analysis in research methodology: Nature, steps, and validity of results. *Journal of Educational Measurement*, 14(4), pp. 187–222. [In Persian]
- Myerson, R. B. (1991). *Game theory: Analysis of conflict*. Harvard University Press.
- Oliaei, M. (2010). *Social reality and I'tibariyyat from the perspectives of Allama Tabatabai and John Searle*. Tehran: Organization for Research and Publishing of Islamic Culture and Thought. [In Persian]

- Paya, A. (2003). *Analytical philosophy: Issues and perspectives*. Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Pighami, A., & Hosseini, S. J. (2015). *An introduction to the methodology of Islamic-Iranian progress models*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Prince, G. (2012). *Narratology: The form and function of narrative* (M. Shahba, Trans.). Tehran: Minavi Kherad. [In Persian]
- Rouhani, M. R. (2016). *Analysis of social action based on Allama Tabatabai's I'tibariyyat theory with a focus on meaning as a central concept in action theories*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Schell, J. (2008). *The art of game design: A book of lenses*. Burlington, MA: Morgan Kaufmann Publishers.
- Schneider, A., & Ingram, H. (1993). Social construction of target populations: Implications for politics and policy. *The American Political Science Review*, 87(2), pp. 334–347.
- Searle, J. (2022). *The construction of social reality* (J. Abedini, Trans.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Seidman, S. (2016). *Contested ideas in sociology* (H. Jalili, Trans., 6th ed.). Tehran: Ney Publication. [In Persian]
- Shiffman, J. (2008). Agenda setting in public health policy. *International Encyclopedia of Public Health*.
- Soltani, A. M., & Sahebinejad, M. (2022). Sustainability of nanotechnology policy in Iran: A qualitative analysis of policy. *Journal of Public Policy*, 8(2), pp. 83–99. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (1995). *Tafsir al-Mizan* (Vols. 2 & 10, M. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (2003). *Shi'a: Correspondence and discussions with Prof. Henry Corbin* (A. Ahmadi Miyanchi & H. Khosrowshahi, Eds.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

- Tabatabai, S. M. H. (2008). *Beginning of philosophy* (Translation of *Bidayat al-Hikmah*, M. A. Gerami, Trans., H. Khosrowshahi, Ed.). Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (2010). *Social relations in Islam* (M. J. Hojjati Kermani, Trans.; S. H. Khosrowshahi, Ed.). Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (2012). *Man from beginning to end* (S. Larijani, Trans.; S. H. Khosrowshahi, Ed.). Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (2018). *Principles of philosophy and realism method* (Vols. 1 & 2). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (2019). *Treatise on guardianship (Travelogue of spiritual journey)* (A. Tabatabai, Trans. & Intro.). Qom: Religious Press Publications. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (2022). *Prophecies and dreams* (S. Hassanzadeh & A. Soleimani, Trans.). Tehran: Feiz Farzan Publications. [In Persian]
- Taremi, S., Mosleh, A. S., & Kiashmashki, A. (2021). Critique of new communication technologies based on Feinberg's critical views and the I'tibariyyat theory. *Journal of Mind*, 21(3), pp. 19–45. [In Persian]
- Toolan, M. (2014). *Narratology: A linguistic-critical introduction* (S. F. Alavi & F. Nemati, Trans., 2nd ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
- Vaezi, A., & Moallemi, S. M. (2019). Components and characteristics of social text: With emphasis on I'tibariyyat theory and its implications for interpreting social phenomena. *Journal of Cultural and Social Knowledge*, 39, pp. 7–24. [In Persian]

Social Support from the Perspective of Nahj al-Balagha: A Qualitative Study¹

Karim Khanmohammadi² 

Fatemeh Sadat Hosseini³ 

Hassan Roshan⁴ 



2. Full Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran
Khanmohammadi@bou.ac.ir

3. PhD in Sociology, Department Sociology, Research Center for Social Sciences, Research Institute of the Islamic Seminary and University, Qom, Iran (Corresponding Author)
elmvaakhlaq@yahoo.com

4. PhD in Public Administration, Research Institute of the Islamic Seminary and University, Qom, Iran
hasanroshan@rihu.ac.ir

Abstract

The mechanism of managing society is directly and indirectly influenced by the support of both formal and informal institutions. Since social support is directly related to value-based infrastructure, prevailing patterns based on materialistic philosophies cannot provide a clear explanation of this concept and its dimensions. This research, considering the lack of a model for social support based on religious values, explores the teachings of *Nahj al-Balagha* regarding social support using content analysis. According to the findings, social support is a concept with both positive and negative manifestations, characterized by its bidirectional

1. **Cite this article:** Khanmohammadi, K., Hosseini, F. S., & Roshan, H. (2024). Social support from the perspective of Nahj al-Balagha: A qualitative study. *Journal of Islam and Social Studies*, 12(46), 40-67. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67246.2027>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 25/08/2023 • **Revised:** 09/09/2023 • **Accepted:** 20/11/2024 • **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



nature and encompassing all segments of society. Its central and core category is the granting of public rights, providing services, and doing good for others. Social support consists of five components: emotional support, spiritual support, instrumental support, informational support, and network support. The reasons for its importance include: delaying death, increasing sustenance, and prolonging governance, as well as forgiveness of sins and protection from the fire of hell. In implementing social support, ethical methods such as justice and fairness, patience, sincerity, avoiding doubt, and acting with goodwill and without partisanship should be employed. Among the obstacles to its realization are malicious intent and betrayal of trust.

Keywords

Social Support, Imam Ali, Nahj al-Balagha, Content Analysis.

حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه کیفی^۱

حسن روشن^۴ 

فاطمه سادات حسینی^۳ 

کریم خان محمدی^۲ 

۲. استاد تمام، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

Khanmohammadi@bou.ac.ir

۳. دکترای جامعه‌شناسی، گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

elmvaakhlaq@yahoo.com

۴. دکتری مدیریت دولتی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

hasanroshan@rihu.ac.ir



چکیده

سازوکار اداره جامعه به‌طور مستقیم و غیرمستقیم تحت تأثیر حمایت‌های نهادهای رسمی و غیر رسمی است. از آنجایی که حمایت اجتماعی رابطه‌ای مستقیم با زیرساخت‌های ارزشی دارد، الگوهای رایج مبتنی بر فلسفه‌های مادی نمی‌توانند تبیینی واضح از این مفهوم و ابعاد آن ارائه دهند. پژوهش حاضر با در نظر گرفتن خلا الگوی حمایت اجتماعی مبتنی بر ارزش‌های دینی، به بررسی آموزه‌های نهج البلاغه در رابطه با حمایت اجتماعی با روش تحلیل مضمون پرداخت. براساس یافته‌ها حمایت اجتماعی، مفهومی با مصادیق سلبی و ایجابی، دارای ویژگی دوسویه بودن و دربردارنده تمام اقشار جامعه و مقوله مرکزی و محوری آن، اعطای حقوق عامه، انواع خدمت‌رسانی و نیکی به دیگران است. حمایت اجتماعی از پنج مؤلفه: حمایت عاطفی، معنوی، ابزاری، اطلاعاتی و شبکه‌ای تشکیل شده است و ادله اهمیت آن عبارتند از: تأخیر در مرگ و

۱. **استناد به این مقاله:** خان محمدی، کریم؛ حسینی، فاطمه سادات؛ و روشن، حسن. (۱۴۰۳). حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه کیفی. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲(۴۶)، صص ۴۰-۶۷.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67246.2027>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۹ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ • تاریخ انتشار آنلاین: 

افزایش روزی و تداوم حکومت، آمرزش گناهان و بازداری از آتش جهنم. در اجرای حمایت اجتماعی لازم است از شیوه‌های اخلاقی نظیر عدالت و انصاف، شکیبایی، خلوص نیت و پرهیز از تردید، همراهی با خیرخواهی و تعصب‌ورزی استفاده شود. از جمله موانع تحقق آن می‌توان به نیت پلید و خیانت در امانت اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها

حمایت اجتماعی، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، تحلیل مضمون.

مقدمه

اگرچه مفهوم حمایت اجتماعی^۱ برای اولین مرتبه در نیمه دوم سده بیستم (دهه ۱۹۷۰) ظهور کرد، اما سابقه آن را می‌توان در آثار جامعه‌شناسان پیش از آن جستجو کرد. یکی از اولین آثار جامعه‌شناسی مدرن که تقریباً یک سده پیش توسط امیل دورکheim^۲ نگاشته شد به اهمیت حیاتی پیوندهای اجتماعی اشاره کرد. دورکheim در مطالعه کلاسیک خود در مورد خودکشی، اهمیت علت شناختی کاهش پیوندهای اجتماعی - با خانواده، جامعه و کلیسا - و انحلال متناظر نقش‌ها و هنجارهای اجتماعی را برجسته و استدلال کرد که وضعیت ناهنجاری ناشی از آن منجر به خودکشی شده است. وی با انجام اولین تحلیل اساسی از داده‌های اپیدمیولوژیک اجتماعی دریافت که خودکشی در میان گروه‌هایی با ضعیف‌ترین پیوندها شایع‌تر است (دورکheim، ۱۳۸۳). این دیدگاه که روابط اجتماعی مختل شده منجر به مشکلات روانی و اجتماعی می‌شود در مکتب شیکاگو نیز توسط افرادی چون رابرتز پارک^۳، ارنست برگس^۴ و رودریک مک کنزی^۵ که توزیع فضایی بی‌نظمی را در شیکاگو بررسی کردند، تداوم یافت. امروزه این ایده که روحیه و بهبashi از طریق پیوندهای گروهی اولیه حفظ می‌شود، و فقدان این پیوندها ممکن است منجر به از دست دادن هویت، سردرگمی در هنجارها و ناامیدی شود، در بحث‌های پیرامون حمایت اجتماعی بازتاب یافته‌اند (واوکس^۶، ۱۹۸۸).

حمایت اجتماعی، عبارت است از: ادراک مراقبت از دیگران و داشتن شبکه‌ای قابل اعتماد برای مراجعه در مواقع ضروری، موقعیت‌های روزمره یا لحظات خاص بحران (تیلور^۷، ۲۰۱۱). امروزه از حمایت اجتماعی به عنوان یکی از راهکارهای ایجابی در حل

1. Social support

2. Émile Durkheim

3. Robert Park

4. Ernest Burgess

5. Roderick McKenzie

6. Vaux

7. Taylor

معضلات اقتصادی، اجتماعی و عاطفی و آسیب‌های اجتماعی نظیر جرم و جنایت در جوامع استفاده می‌شود (کالن، ۱۹۸۳، ۱۹۸۸؛ کالن و مسنر^۱، ۲۰۰۷). مرتون^۲ (۱۹۸۳) معتقد است عرضه ناکافی فرصت‌های قانونی موجب محدود شدن گزینه‌های افراد برای پیگیری موفقیت‌های مالی‌شان در یک جامعه طبقاتی و در نتیجه کاهش اعتماد به این فرصت‌ها برای ارضای اهداف ارزش‌مند فرهنگی‌شان می‌شود؛ همچنین این مسئله می‌تواند به مثابه نبود حمایت اجتماعی در سطح ملی تعبیر شود.

در فرهنگ اسلامی نیز هدف از رسالت پیامبران، اقامه قسط و عدل معرفی شده است و در راستای تحقق این هدف، راهکارهایی نظیر زکات و انفاق توصیه شده‌اند که همگی مصداق‌های حمایت اجتماعی به شمار می‌روند؛ هرچند در آیات و روایت‌ها، مفهوم، چرایی و چگونگی حمایت‌های اجتماعی بیان شده است؛ اما گردآوری این گزاره‌ها در قالب یک مدل منسجم و جامع در بحبوحه هجوم مکاتب معارض و الگوهای حمایتی وارداتی، یک ضرورت و اولویت جدی پژوهشی به شمار می‌رود. این پژوهش در پاسخ به خلاء پژوهش ذکر شده در پی آن است الگوی حمایت اجتماعی را از نهج البلاغه استخراج کند. با توجه به اینکه ادبیات پژوهشی در این حوزه به‌طور عمده متمرکز بر آیات و روایت‌ها بوده است و توجه کمی به متن نهج البلاغه در پیشینه پژوهشی مربوطه وجود دارد، این نوشتار می‌کوشد مفهوم حمایت اجتماعی، ابعاد و موانع تحقق آن را از منظر نهج البلاغه به روش کیفی، تحلیل کند و در نهایت به یک الگو برسد. پرسش اصلی این پژوهش عبارتست از: الگوی حمایت اجتماعی از منظر امام علی (ع) در نهج البلاغه چیست؟ در همین راستا پرسش‌های فرعی عبارتند از:

۱. مؤلفه‌های حمایت اجتماعی از منظر امام علی (ع) در نهج البلاغه چیست؟
۲. دلایل التزام به حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه چیست؟
۳. چگونگی تحقق حمایت اجتماعی از منظر امام علی (ع) در نهج البلاغه چیست؟
۴. موانع تحقق حمایت اجتماعی از منظر امام علی (ع) در نهج البلاغه چیست؟

1. Cullen & Messner

2. Merton

۱. پیشینه پژوهش

جستجوی عبارت «حمایت اجتماعی» در عنوان‌های مقالات موجود در نمایه استنادی علوم اجتماعی^۱ حاکی از نرخ رشد تحقیقات در اواخر دهه ۱۹۷۰ است به طوری که به طور متوسط سالانه ۲ مقاله میان سالهای ۱۹۷۲ و ۱۹۷۶، ۷ مقاله در سال ۱۹۷۷، ۱۰ مقاله در ۱۹۷۸، ۲۱ مقاله در ۱۹۷۹، و ۴۳ مقاله از ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۱ منتشر شده است؛ همچنین رشدی مستمر هر چند خطی تر در تعداد مقالات از اوایل دهه ۱۹۸۰ دیده می‌شود؛ بنابراین از بسیاری جهات، حمایت اجتماعی حوزه تحقیقاتی جدیدی نیست. با این حال، موج کنونی علاقه به حمایت اجتماعی متمرکز بر ظرفیت روابط اجتماعی در ارتقاء و حفظ سلامت جسمی و روانی، به‌ویژه مهار یا بهبود اثرات مضر بالقوه استرس روانی-اجتماعی بر سلامت بوده است. با توجه به ارتباط حمایت اجتماعی با سلامت، این قبیل شواهد پژوهشی تأیید می‌کنند حمایت اجتماعی مسئله‌ای متعلق به حوزه روان‌شناسی اجتماعی است (هاوس^۲، ۱۹۸۷).

در دو دهه واپسین، بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده در خارج از کشور متمرکز بر روش‌های کمی و ناظر به ارتباط حمایت اجتماعی با متغیرهای حوزه سلامت بوده است. پژوهش‌های اندکی نیز با روش کیفی انجام شده‌اند که بیشتر مبتنی بر روش‌های پدیدارشناسی بوده‌اند. برای مثال می‌توان به پژوهش‌های مابتا و همکاران (۲۰۲۲)؛ براون و همکاران (۲۰۱۸)؛ سهیل، یاسین و احمد (۲۰۱۷)؛ کو، ونگ و زو^۳ (۲۰۱۳)؛ و کارکوتی، ولسی و توپراک^۴ (۲۰۱۹) اشاره کرد.

در سال‌های واپسین رویکرد پژوهش‌های دینی در داخل کشور به سمت استخراج مفاهیم پربسامد و با اهمیت علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی از منابعی نظیر نهج‌البلاغه رفته و پژوهش‌هایی به طور عمده به روش توصیفی انجام شده است. بخش اندکی از

1. Social Science Citation Index.

2. House

3. Ko; Wang, & Xu.

4. Karkouti; Wolsey & Toprak.

پژوهش‌ها نیز با استفاده از روش‌های تحلیل کیفی کوشیده‌اند مفاهیم همبسته و نزدیک به مفهوم حمایت اجتماعی را استخراج کنند. برای مثال رنگریز (۱۳۹۸) در پژوهشی الگوی دولت علوی مبتنی بر آموزه‌های نهج البلاغه را طراحی کرد. یافته‌ها نشان داد الگوی دولت علوی مبتنی بر الزامات سه گانه فردی، گروهی و اجتماعی است. در سطح الزامات فردی، نحوه نگرش حاکمیت به مردم و اعتمادسازی، اجرای عدالت اقتصادی، زیست محیطی، اجتماعی و سیاسی، و رضایت عمومی؛ در سطح الزامات گروهی و سازمانی، انسجام، وحدت و یگانگی، و پرهیز از تفرقه برای تشکیل حکومت و در سطح الزامات اجتماعی، مشارکت در دفاع از کشور و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت مشارکت عمومی در نظارت همگانی بسترسازی لازم را برای ایجاد دولت علوی مهیا می‌کنند.

حمیدی‌زاده، ظفری و بابایی (۱۳۹۸) سرمایه اجتماعی را از منظر قرآن با روش داده‌بنیاد و رویکرد استقرائی بررسی کردند. یافته‌ها منجر به کشف سه بعد شناختی، ساختاری و ارتباطی برای سرمایه اجتماعی شد. مهرورزی، تنش‌زدایی، حمایت اجتماعی، انسجام اجتماعی و هنجارگرایی از مهم‌ترین عوامل افزایش سرمایه اجتماعی بودند.

وصالی و محمدیان (۱۳۹۳) با روش تحلیل محتوای کیفی، به تحلیل مفهوم رفاه از دیدگاه علی بن ابی طالب (ع) در نهج البلاغه پرداختند و به زیرمقوله‌های زیر دست یافتند: ۱. فقر و نیازمندی؛ ۲. صدقه و بخشش؛ ۳. علم و فراگیری؛ ۴. عدالت و مساوات؛ ۵. حق و باطل؛ ۶. مشورت؛ ۷. تعقل، خرد و تدبیر؛ ۸. قناعت و طمع و ۹. اتحاد، دوستی و اعتماد.

در مقاله‌ای دیگر، جایگاه اقشار آسیب‌پذیر از دیدگاه دولت علوی و حقوق بشر و جامعه بین‌الملل توسط حسینی و همکاران (۱۴۰۰) بررسی شد. یافته‌ها نشان داد تلقی انسانی از حقوق مردم دارای نقص و اشتباه است. برای مثال حق حیات از منظر حقوق‌دانان غربی، مختص به شخص است اما در فلسفه اسلامی علوی، انسان حق حیات را از جانب خداوند می‌داند؛ همچنین حقوق اقلیت‌ها (برای مثال شیعیان) در اسناد

بین‌المللی حقوق بشری جایگاهی ندارد که این نشان از تلقی نادرست آنان از حقوق بشر و بیراهه‌رفتن است.

پژوهش‌های دیگری نیز مفاهیم همبسته با حمایت اجتماعی را در قرآن و روایات بررسی کردند که از آن میان می‌توان به پژوهش تاج، مسعود و شکرچی‌زاده (۱۳۹۹)؛ حسینی و کاظمی نجف‌آبادی (۱۳۹۷)؛ شیخی و همکاران (۱۳۹۶) و میرزایی و میرزایی (۱۳۹۴) اشاره کرد. با این حال وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین، بررسی اختصاصی مفهوم حمایت اجتماعی در نهج‌البلاغه از سه منظر چیستی، چرایی، چگونگی و آسیب‌شناختی با استفاده از روش تحلیل مضمون است که تاکنون در هیچ کدام از پژوهش‌های پیشین سابقه نداشته است و از این نظر، پژوهشی جدید و معتبر به لحاظ روشی و تحلیلی می‌باشد.

۲. چارچوب مفهومی پژوهش

حمایت اجتماعی مفهومی چندبعدی است که تعاریف مختلفی از آن در متون و نظریه‌های جامعه‌شناختی ارائه شده است. برخی آن را میزان برخورداری از محبت، همراهی، مراقبت، احترام، و توجه از سوی اعضای خانواده، دوستان، خویشاوندان و دیگران مهم می‌دانند (سرافینو^۱، ۱۹۹۸). برخی دیگر آن را به احساس فرد از لحاظ میزان ارزش‌مندی او در منظر دیگران و تعلق او به یک شبکه اجتماعی تعریف کرده‌اند (گاتچل^۲ و همکاران، ۱۳۷۷).

کوب حمایت اجتماعی را به‌عنوان «اطلاعاتی از یک یا چند طبقه از سه طبقه زیر می‌دانست: (۱) اطلاعاتی که آزمودنی را به این باور می‌رساند که از او مراقبت می‌کنند و دوستش می‌دارند؛ (۲) اطلاعاتی که باعث می‌شود آزمودنی باور کند مورد احترام و ارزش است؛ و (۳) اطلاعاتی که موجب می‌شود آزمودنی باور کند به شبکه‌ای از

۱. Sarafino

۲. Getchell

ارتباطات و تعهدات متقابل تعلق دارد (کوب^۱، ۱۹۷۶م، ص ۳۰۰).

در تعریف حمایت اجتماعی، برخی اشتراکات و تفاوت‌های آشکار در جهت‌گیری‌های پژوهشی چند سال گذشته دیده می‌شود. یکی از وجوه اشتراک آشکار در تعاریف این است که، حمایت اجتماعی اغلب به عنوان یک ساختار چند بعدی در نظر گرفته می‌شود (ساراسون^۲ و ساراسون، ۱۹۸۵م). اگرچه برخی از محققین نتوانسته‌اند چندبعدی بودن را در پژوهش‌های خود منعکس کنند؛ اما بیشتر محققانی که در توسعه تحقیقات حمایت اجتماعی دخیل هستند، چندین دسته‌بندی گوناگون برای انواع حمایت‌های اجتماعی شناسایی و ارزیابی کرده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: حمایت عاطفی، حمایت مبتنی بر احترام، حمایت تعلق و عضویت، حمایت شبکه، حمایت ارزیابی، حمایت ملموس، حمایت ابزاری، حمایت پشتیبانی، و اطلاعاتی. ویلز (۱۹۸۵) نیز حمایت اجتماعی را به سه دسته حمایت عاطفی، ابزاری و اطلاعاتی تقسیم کرده است که رایج‌ترین تقسیم‌بندی مورد استفاده پژوهشگران در تحقیقات اخیر محسوب می‌شود (ریاحی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۹). در یک تقسیم‌بندی دیگر، دو نوع حمایت اجتماعی تعریف شده است: حمایت اجتماعی عینی یا دریافتی، که نشان می‌دهد افراد واقعاً چه چیزی دریافت کرده‌اند و حمایت اجتماعی ذهنی یا درک شده که باورهای فرد را در مورد حمایت نشان می‌دهد (کوهرنیاراتان^۳ و دیگران، ۲۰۰۷م).

اگرچه صراحتاً مفهوم حمایت اجتماعی در متون دینی به چشم نمی‌خورد اما از مضمون آیات و روایات می‌توان به مفاهیم همبسته آن نظیر تأمین اجتماعی، تکافل اجتماعی، احسان، همبستگی اجتماعی، و عدالت اجتماعی اشاره کرد که همگی در راستای هدف حمایت از افراد نیازمند بیان شده‌اند. شهید صدر رحمته‌الله تکافل اجتماعی را

۱. Cobb

۲. Sarason

3. Kahirunyaratan

یکی از پایه‌های تأمین اجتماعی در اسلام می‌داند و معتقد است اسلام کفالت برخی را بر عهده برخی دیگر واجب کفایی دانسته است (حسینی و کاظمی نجف‌آبادی، ۱۳۹۷).

تدابیری در دین اسلام برای حمایت از تک‌تک جامعه اندیشیده شده که از آن جمله می‌توان به: توصیه‌ها و دستورات به احترام والدین، محبت و توجه به آنها در قالب کمک مالی و غیره؛ حمایت عاطفی، اطلاعاتی و اقتصادی زوجین از یکدیگر، حمایت والدین از فرزندان به شیوه‌های مختلف، حمایت همسایگان و دوستان از یکدیگر، حمایت از افراد غریبه در داخل بلاد اسلامی و حمایت از غیرت‌های دینی در داخل یا خارج از سرزمین‌های اسلامی اشاره کرد. با این حال برخی از اقشار جامعه (نظیر سالمندان، از کارافتادگان، فقرا، بیکارها، زنان بیوه و بی‌سرپرست، و...) مورد توجه ویژه اسلام هستند و توصیه‌هایی خاص ناظر به شرایط شان در منابع دینی وجود دارد. هدف و مبنای راهکارهای حمایتی تأمین اجتماعی در اسلام زدودن فقر و محرومیت از چهره اقشار آسیب‌پذیر جامعه و رساندن وضعیت اقتصادی تک‌تک جامعه به حد مطلوب است. برای تحقق این امر، تک‌تک جامعه لازم است نسبت به یکدیگر حس مسئولیت‌پذیری داشته باشند. تأمین اجتماعی مطلوب از منظر اسلام مبتنی بر مسئولیت‌پذیری مردم، دولت، کارفرما و دیگران است. این راهکارها به نوبه خود منجر به امنیت خاطر و آرامش افراد، عدالت اجتماعی، و درنهایت همبستگی اجتماعی می‌شوند.

۳. نظریه‌های حمایت اجتماعی

چندین نظریه ناظر به حمایت اجتماعی در ادبیات جامعه‌شناسی وجود دارد که نحوه دریافت حمایت و عرضه حمایت به افراد در شبکه‌های اجتماعی را توضیح می‌دهد. نظریه‌های جامعه‌شناختی کنش متقابل نمادین^۱، نظریه نقش^۲ و نظریه آنومی^۳ به عنوان

1. Symbolic interaction theory

2. Role theory

3. Anomie theory

پیش درآمدهای توسعه نظریه حمایت اجتماعی شناسایی شده‌اند. با این حال، آنچه معمولاً به رسمیت شناخته نشده است، تفاسیر مفهومی در مورد حمایت اجتماعی است که می‌تواند از نظریه‌های اسناد^۱، مقابله^۲، تبادل اجتماعی^۳، مقایسه اجتماعی^۴ و نظریه تنهایی^۵ به دست آید (استوارت^۶، ۱۹۹۰).

طبق نظریه اسناد، افراد اسندهایی را برای فهمیدن، پیش‌بینی و کنترل محیط‌شان برطبق وزن‌های نسبی‌ای که به عوامل بیرونی و درونی می‌دهند فرمول‌بندی می‌کنند. از تبیین‌های ناظر به مسئولیت ایجاد و حل مشکلات یک فرد برای طراحی چهارگونه مدل کمکی و مقابله‌ای استفاده شده است که عبارتند از: مدل جبرانی، روشنگری، پزشکی و اخلاقی.

حمایت اجتماعی می‌تواند مستقیماً به عنوان یک راهبرد مقابله‌ای عمل کند، با فراهم کردن منابع مورد نیاز برای پاسخ‌گویی به نیازهای خاص ناشی از عامل استرس‌زا، هدایت مجدد راهبردهای حل مسئله، ارائه کمک ملموس، ارائه کمک عاطفی و تغییر الگوها/مکانیسم‌های مقابله‌ای به کار گرفته شده برای مقابله با رویدادهای استرس‌زا (کوهن و ویلز^۷، ۱۹۸۵).

طبق نظریه تبادل اجتماعی، حمایت اجتماعی به عنوان «مبادله منابع» توصیف می‌شود (شوماخر و برونل^۸، ۱۹۸۴). این نظریه، حمایت اجتماعی را تمایل به حفظ برابری مبادلات در روابط افراد می‌داند (آدامز^۹، ۱۹۶۳). افراد خود را از طریق مقایسه اجتماعی

1. Attribution theory
2. Coping theory
3. Social exchange (or equity) theory
4. Social comparison theory
5. Loneliness theory
6. Stewart
7. Cohen and Wills
8. Shumaker and Brownell
9. Adams

با دیگران برای تأیید و تعریف واقعیت ارزیابی می‌کنند (فستینگر^۱، ۱۹۵۴). افراد با کسانی که بهتر از خودشان توانایی مقابله دارند مقایسه‌های پایین به بالا و با کسانی که بدتر از خودشان هستند مقابله بالا به پایین می‌کنند تا عزت نفس خود را حفظ کنند (تایلور^۲، ۱۹۸۳).

معمولاً تنهایی به عنوان یک تجربه ذهنی و ناخوشایند ناشی از کمبود درک شده در روابط اجتماعی یا قواعد ارتباطی رابطه تعریف شده است. تنهایی «نوعی وضعیت پایدار پریشانی عاطفی است و زمانی به وجود می‌آید که فرد احساس می‌کند از دیگران بیگانه است، درک نادرستی دارد یا طرد شده است و/یا فاقد شرکای اجتماعی مناسب برای فعالیت‌های مورد نظر است، به‌ویژه فعالیت‌هایی که حس یکپارچگی اجتماعی و فرصت‌هایی برای صمیمیت عاطفی فراهم می‌کنند» (روک^۳، ۱۹۸۵م، ص ۱۳۹). رویکردهای مفهومی و نظری به سازه تنهایی به طور خاص به حمایت اجتماعی مرتبط‌اند. حمایت اجتماعی احتمالاً می‌تواند از برخی موارد و اشکال تنهایی جلوگیری کند که می‌توانند به طور غیرمستقیم بر سلامتی تأثیر منفی بگذارند (روک، ۱۹۸۵م، ص ۱۳۹).

۴. روش پژوهش

این پژوهش از حیث نوع، کیفی و از حیث شیوه تحلیل داده‌ها، به روش تحلیل مضمون انجام شده است. ابزار جمع‌آوری داده‌ها کتاب شریف نهج البلاغه بوده که این کتاب، مجموعه‌ای از سخنان حضرت علی (علیه السلام) را در قالب ۲۴۱ خطبه، ۷۹ نامه و ۴۸۰ حکمت گردآوری کرده است که در ترجمه متن نهج البلاغه از شرح نهج البلاغه توسط محمد دشتی استفاده شده است. مضامین مرتبط با چیستی، چرایی، چگونگی و آسیب‌شناسی

-
1. Festinger
 2. Taylor
 3. Rook

تحقق حمایت اجتماعی با مراجعه به این کتاب، استخراج و کدگذاری شد. تحلیل مضمون شامل جستجوی مضامینی است که می‌تواند روایت‌های موجود در مجموعه داده‌ها را به تصویر بکشد و مستلزم شناسایی مضامین از طریق خواندن دقیق و بازخوانی داده‌های رونویسی شده می‌باشد (کینگ^۱، ۲۰۰۴). به منظور حفظ دقت لازم در تجزیه و تحلیل فرآیند، از یک فرآیند شش مرحله‌ای که توسط براون و کلارک^۲ (۲۰۰۶) پیشنهاد شده است استفاده شد. در مرحله اول، آشنایی با داده‌ها از طریق مطالعه چندباره نهج البلاغه انجام شد. هنگام خواندن نهج البلاغه، آن دسته از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌هایی که به نحوی متضمن مفهوم حمایت اجتماعی و ابعاد و مؤلفه‌های آن بودند، استخراج و در جدولی گنجانده شدند. در مرحله دوم، تلاش شد به داده‌های استخراج شده، کد داده شود. کدها به تناسب جملات یا عبارات اختصاص یافتند. برخی کدها مختص یک جمله و برخی دیگر به بیش از یک جمله و حتی به یک پاراگراف اختصاص یافتند. در برخی موارد، چند خطبه یا نامه، متضمن یک کد فراگیر و جامع بودند. در مرحله بعدی، مضامین مرتبط جستجو و تلاش شد با ترکیب کدهای مختلف، یک مضمون فراگیر تشکیل شود. در گام چهارم تمام مضامین (مضامین اصلی و فرعی) در کنار هم قرار گرفتند و مضامین گروه‌بندی شده اولیه اصلاح و به شیوه‌ای نظام‌مندتر عرضه شدند. در این مرحله برخی مضمون‌ها در هم ادغام شدند و برخی دیگر که از پشتیبانی داده‌ای کافی برخوردار نبودند، حذف یا اصلاح شدند. مرحله پنجم به تعریف کردن و نام‌گذاری مضمون‌ها اختصاص داشت. سرانجام در مرحله آخر، گزارشی از یافته‌ها تهیه شد. این گزارش، شرح مختصر، منسجم و منطقی از داده‌ها را در درون و در سراسر موضوعات با عرضه شواهد کافی و مثال‌های خاص نشان می‌دهد.

۱. King

2. Braun & Clarke

۵. یافته‌ها

در این پژوهش از ابزار تحلیلی شبکه مضامین برای تحلیل مضمون‌های به‌دست آمده استفاده شد. شبکه مضامین به‌دست آمده به صورت نظام‌مند در قالب جداولی ارائه می‌شوند که شامل موارد زیر هستند: مضمون‌های اصلی (کدها و نکات کلیدی متن)؛ مضمون‌های سازمان‌دهنده (به‌دست آمده از ترکیب و تلخیص مضمون‌های اصلی)؛ مضمون‌های فراگیر و جامع (مضمون‌های عالی دربردارنده اصول حاکم بر متن به عنوان یک کل). برای هر یک از مضمون‌های فراگیر چیستی، چرایی و چگونگی و موانع حمایت اجتماعی، یک مدل مفهومی از مضامین سازمان‌دهنده عرضه شده است. مجموع مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده که در فرآیند کدگذاری به‌دست آمدند در قالب جدول زیر به عنوان نمایی از الگوی حمایت اجتماعی در نهج‌البلاغه عرضه شده‌اند.

مضمون فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه
چیستی	تعریف	اعطای حقوق نیازمندان؛ آسان کردن سختی برای نیازمندان؛ توزیع منصفانه و عادلانه ثروت و بیت‌المال؛ رعایت عدالت اجتماعی؛ خدمت‌رسانی حاکم به مردم؛ احترام به حقوق انسانی؛ گرمی‌داشتن مردم؛ رعایت حقوق متقابل مردم و مردم و حاکم امر به معروف و نهی از منکر متقابل مردم با یکدیگر و مردم و حاکم
	مؤلفه‌ها و مصادیق	حمایت عاطفی؛ حمایت معنوی؛ حمایت ابزاری (مالی)؛ حمایت اطلاعاتی و حمایت شبکه
چرایی	دلایل اخروی	بهترین ابزار نزدیکی به خدا؛ ناپودگر گناهان و بازدارنده از آتش جهنم؛ عفو گناهان انسان توسط خداوند؛ کفاره گناهان بزرگ؛ حفظ ایمان و فضیلت فرد در آخرت

مضمون فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه
	دلایل دنیوی	تأخیر در مرگ؛ فزونی مال و طول عمر؛ مانع مرگ‌های ناگهانی و زشت؛ پرداخت وام و قرض انسان توسط خداوند؛ شرافت فرد در دنیا؛ اصلاح مردم؛ نزول روزی و رفع فقر؛ پدیدار شدن راه‌های دین و برقراری عدالت؛ پایدار شدن سنت پیامبر؛ امیدواری مردم به تداوم حکومت و مأیوس شدن دشمن.
چگونگی	ناظر به مردم	رعایت شکیبایی و صبر؛ رعایت مساوات؛ عدم خشم گرفتن بر نادان؛ عدم فشار و زحمت بر زن و خدمت کار؛ حمایت همراه با خلوص و فارغ از شک و تردید؛ کوچک شمردن حمایت خود؛ پنهان کردن حمایت خود؛ شتاب در حمایت؛ آشنایی با روش تسلیت گفتن به مصیبت‌زدگان؛ تلاش برای آرام کردن مصیبت‌زدگان با دعای خیر کردن در حق آنان.
	ناظر به حاکم	رعایت عدالت و انصاف در تقسیم بیت‌المال؛ نترساندن مسلمان؛ عدم تجاوز به حقوق و اموال مسلمین؛ بازگرداندن حقوق به صاحبانشان؛ رعایت آداب سلام و تعارف و مهربانی؛ تعصب ورزیدن در حمایت از پناهندگان و همسایگان.
	فردی	خودپرستی؛ باطن‌پلید؛ نیت زشت؛ عدم اصلاح خود.
موانع تحقق	در ارتباط با دیگران	توقع احترام از بقیه در عین بی‌احترامی به آنها؛ ناتوانی در دوست‌یابی و از دست دادن دوستان؛ خیانت در امانت؛ عیب‌جویی بیش از حد رعیت از حاکم؛ زیاده‌روی در بخشندگی و سخاوت و عدم حساب‌گری؛ عدم رعایت مساوات و انصاف در مهربانی و بخشندگی؛ نیکی نابجا به دیگران و نفاق.

حمایت اجتماعی در نهج البلاغه در قالب چهار مضمون فراگیر چیستی، چرایی، چگونگی و موانع تحقق خلاصه می‌شود. چیستی مفهوم حمایت اجتماعی در قالب دو مضمون سازمان دهنده‌ی تعریف، و مؤلفه‌ها و مصادیق آن قرار می‌گیرد. حمایت اجتماعی، مفهومی با مصادیق سلبی و ایجابی، دارای ویژگی دوسویه بودن و دربردارنده تمام اقشار جامعه است، به این معنی که هم مردم نسبت به یکدیگر وظیفه حمایت‌گری دارند و هم حاکم جامعه، موظف است انواع حمایت‌ها را از مردم زیردست خود داشته باشد؛ بنابراین حمایت اجتماعی به این معنا، مفهومی مترادف و همنشین با وظیفه و تکلیف است.

مقوله مرکزی و محوری حمایت اجتماعی، اعطای حقوق عامه، انواع خدمت‌رسانی و نیکی به دیگران است. حمایت اجتماعی از پنج مؤلفه: حمایت عاطفی، معنوی، ابزاری، اطلاعاتی و شبکه‌ای تشکیل شده است. ذیل مؤلفه عاطفی، مصادیقی نظیر گرامی‌داشت مردم و احترام به حقوق آنها، ترحم به گناه‌کاران، احسان به دیگران با دست و زبان، عفو خطاهای مردم، عدم شادی در دشواری‌های دیگران، گشاده‌رویی و عدم شتاب در خشمگین شدن، و دلجویی پیوسته از یتیمان و خردسال‌ها و سال‌خوردگان دیده می‌شود. حمایت معنوی به عنوان مؤلفه‌ای جدید در مفهوم حمایت اجتماعی با مصادیقی چون یاری یکدیگر با دست و زبان، عدم غیبت و عیب‌جویی دیگران، و دعای خیر در حق یکدیگر حتی دشمنان معرفی شده است. حمایت ابزاری، فراوانی بیشتری نسبت به سایر مؤلفه‌ها دارد. حمایت اطلاعاتی دربردارنده نصیحت، مشورت، تعلیم‌دادن، هدایت‌گری، جهل‌زدایی، از میان‌بردن بدعت‌های ناشناخته میان مردم است. امام (علیه السلام) در توجیه لزوم حمایت شبکه به آثار مثبت دنیوی آن نظیر برپایی و تداوم سنت پیامبر و دین، تقویت قوا برای دفاع از خود در برابر جبهه کفر اشاره کرده‌اند.

حضرت (علیه السلام) در موارد متعددی به چرایی حمایت اجتماعی مردم و حاکم اشاره کرده‌اند. لزوم حمایت اجتماعی دوسویه، شامل ادله دنیوی و اخروی می‌باشد. از منظر ایشان، حمایت از دیگران در قالب خدمات اجتماعی و معنوی، بهترین ابزار نزدیکی فرد به خدا و نابودگر گناهان و بازدارنده از آتش جهنم و فضیلتی برای فرد در آخرت به

شمار می‌رود. با این حال، این ادله تنها جنبه اخروی ندارند و آثار مثبتی در دنیا برای فرد برجای می‌گذازند؛ همچون: فزونی مال و طول عمر، مانع شدن از مرگ‌های ناگهانی و زشت.

آنچه مفهوم حمایت اجتماعی در نهج البلاغه را از سایر تعاریف و تبیین‌ها متمایز کرده است چگونگی انجام حمایت‌های اجتماعی است که اگر به خوبی رعایت نشود حمایت اجتماعی به مفهومی ضد خود تبدیل می‌شود و پیامدهای منفی دنیوی و اخروی را به همراه دارد؛ از این رو در جای جای نهج البلاغه به موانعی اشاره شده که می‌توانند به عنوان مانعی در برابر اجرای حمایت اجتماعی تبدیل شوند. از جمله این موانع می‌توان به پستی‌های اخلاقی در ارتباط با خود، نظیر: خودپرستی و نیت پلید و برخی موانع اجتماعی همچون: توقع احترام بی‌جا از دیگران و عدم احترام گذاشتن متقابل اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه شامل تأمین حقوق مالی و غیرمالی همه مردم به‌ویژه نیازمندان و ضعیفان، توزیع منصفانه ثروت و تأمین امکانات و فرصت‌های برابر برای همه اعضای جامعه است. این حمایت بر پایه عدالت و همدلی بنا شده و هدف آن ایجاد یک جامعه عادلانه، پایدار و متوازن است. در این مقاله تلاش شد الگوی حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه استخراج شود و چستی، چگونگی، چرایی و موانع تحقق آن بررسی شود. از مجموع اجزای به دست آمده، الگوی حمایت اجتماعی از منظر نهج البلاغه طراحی شد که شامل چهار مؤلفه چستی، چرایی، چگونگی و موانع تحقق حمایت اجتماعی است.

براساس یافته‌های به دست آمده، مفهوم حمایت اجتماعی از منظر آموزه‌های نهج البلاغه دارای دو بعد ایجابی و سلبی است. انواع گروه‌های هدف حمایت اجتماعی در نهج البلاغه عبارتند از: یتام، همسایگان، زنان، خدمت‌کاران، اسیران، خویشان، دوستان، حکومت، دشمنان، ستم‌دیدگان، رهبر جامعه، فقیران، مصیبت‌دیدگان، افرادی

که مشمول حدود شده‌اند، ضعیفان، اضعف جامعه و رعیت. حمایت اجتماعی در نهج‌البلاغه مفهومی دوسویه است؛ به این معنی که حمایت اجتماعی متقابل میان مردم و میان مردم و حاکم جامعه وجود دارد. مقوله مرکزی و محوری در تعریف حمایت اجتماعی، اعطای حقوق عموم جامعه به‌ویژه گروه‌های ضعیف، انواع خدمت‌رسانی حاکم به مردم به‌صورت قولی، فعلی و عملی، و نیکی به دیگران با دست و زبان است. در میان مؤلفه‌های حمایت اجتماعی می‌توان به حمایت عاطفی، معنوی، ابزاری، اطلاعاتی و حمایت شبکه اشاره کرد که از این میان، حمایت معنوی مؤلفه جدیدی به حساب می‌آید که در مبانی نظری مرتبط با حمایت اجتماعی تاکنون سابقه نداشته است و وجه تمایز این پژوهش با سایر پژوهش‌ها به شمار می‌رود. یافته‌های پژوهشی در تعریف حمایت معنوی، صرفاً به رابطه فرد با خدا و دریافت حمایت فردی از خداوند اشاره کرده‌اند (ماتون^۱، ۱۹۸۹)، حال آنکه در ادبیات نهج‌البلاغه، حمایت معنوی شامل تمام خدمات و کمک‌های غیرمادی است که افراد می‌توانند نسبت به یکدیگر داشته باشند، از قبیل: یاری یکدیگر با دست و زبان، خیرخواهی در حق یکدیگر، دعای خیر در حق برادر دینی خود، عدم غیبت کردن و شنیدن غیبت، عدم حسادت و عیب‌جویی، عدم کینه‌توزی، و لزوم پسندیدن خوبی‌ها و خیر متقابل برای دیگران.

در بیان چرایی حمایت اجتماعی مردم با یکدیگر و مردم با حاکم جامعه نیز آموزه‌های نهج‌البلاغه حاکی از دلایل دنیایی و اخروی می‌باشد. ازجمله دلایل دنیوی می‌توان به فزونی مال و طول عمر، پرهیز از مرگ‌های ناگهانی و زشت، اصلاح میان مردم، شرافت فرد در دنیا، اصلاح روزگار، افزایش روزی، امیدوار شدن مردم به تداوم حکومت و مأیوس شدن دشمن، عدم طمع زورمندان در ستم و عدم مأیوس شدن ناتوانان از عدالت حاکم، نزول روزی و حفظ ایمان و اموال اشاره کرد. آثار مثبت اخروی حمایت اجتماعی عبارتند از: نابودکننده گناهان، فضیلت فرد در آخرت، کفاره گناهان، بازداشته شدن از آتش جهنم، و رستگارشیدن. در مبانی نظری حمایت اجتماعی، براساس

۱. Maton

دایره حمایت اجتماعی تنها محدود به خانواده و دوستان و عموم جامعه می‌شود؛ حال آنکه در نهج البلاغه، دولت نیز یکی از مخاطبان اساسی ارائه‌دهنده حمایت اجتماعی به‌شمار می‌رود که کمک‌های آن، تأثیر قابل‌توجهی در زودن آثار منفی فقر مادی و عاطفی و معنوی دارد.

یکی دیگر از وجوه تمایز حمایت اجتماعی در نهج البلاغه، بیان چگونگی انجام آن توسط مردم و حاکم جامعه اسلامی است که در پیشینه ادبیات این مفهوم، دیده نمی‌شود. در بیانات امام علی علیه السلام می‌توان به رعایت شکیبایی، مساوات، عدالت و انصاف در احترام گذاشتن و تقسیم اموال، خلوص در حمایت، پرهیز از تردید، و همراهی حمایت با خیرخواهی، و تعصب‌ورزی در حمایت اشاره کرد. این نشان می‌دهد حمایت اجتماعی، مفهومی راهبردی است که لازم است سازوکار اجرای آن در جامعه توسط تک‌تک جامعه و دولت، از قبل به خوبی پیش‌بینی و برنامه‌ریزی شده باشد تا از کج‌سلیقگی‌ها، بی‌عدالتی و خروج از حالت اعتدال در عرضه آن جلوگیری شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه (مترجم: محمد دشتی، نرم افزار مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور).
- تاج، سمیرا؛ مسعود، غلام حسین و شکرچی زاده، محسن. (۱۳۹۹). نقش اخلاقی تعاون و حمایت در آموزه های اسلام و ارتباط آن با نظریه کنترل اجتماعی جرم. فصلنامه جامعه شناسی سیاسی ایران، ۳(۱۱)، صص ۱۲۹۵-۱۳۱۲.
- حسینی، سیدرضا؛ کاظمی نجف آبادی، مصطفی. (۱۳۹۷). مبانی تکافل اجتماعی در اسلام. نشریه معرفت، ۲۷(۲۴۵)، صص ۲۳-۳۵.
- حمیدی زاده، علی؛ ظفری، هادی و بابایی، سلمان. (۱۳۹۸). سرمایه ی اجتماعی از منظر قرآن؛ مؤلفه ها، عوامل، راهبردها. فصلنامه مدیریت سرمایه اجتماعی، ۶(۲)، صص ۱۶۸-۱۴۹.
- دورکهم، امیل. (۱۳۸۳). قواعد روش جامعه شناسی (مترجم: کاردان). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رنگریز، حسن. (۱۳۹۸). طراحی الگوی دولت علوی مبتنی بر آموزه های نهج البلاغه. دوفصلنامه پژوهشنامه علوی، ۱۰(۲)، صص ۲۳-۴۶.
- ریاحی، محمد اسماعیل؛ وردی نیا، اکبرعلی و پورحسین، سیده زینب. (۱۳۸۹). بررسی رابطه بین حمایت اجتماعی و سلامت روان. فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، ۱۰(۳۹)، صص ۸۵-۱۲۱.
- شیخی، محمدحسین؛ درودی، مجتبی؛ حسینی تاش، سیدعلی و رضاییان، علی. (۱۳۹۶). مبانی حمایت اجتماعی در اسلام. نشریه اسلام و پژوهش های مدیریتی، ۷(۱۶)، صص ۳۷-۵۴.
- گاچل، رابرت. جی و دیگران. (۱۳۷۷). زمینه روان شناسی تندرستی (مترجم: غلامرضا خوی نژاد). تهران: انتشارات آستان قدس رضوی.

- میرزایی، علیرضا؛ میرزایی، زهرا. (۱۳۹۴). ماهیت حق بر تامین اجتماعی در اسلام. دوفصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۴(۸)، صص ۹۵-۱۱۶.
- وصالی، سعید؛ محمدیان، امیر. (۱۳۹۳). رفاه از دیدگاه علی بن ابی طالب در نهج البلاغه. برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ۵(۲۰)، صص ۶۹-۹۲.
- Adams J. S. (1963). *Toward an understanding of inequity*. J. Abnorm. Sot. Ps_vchol. 67, 422436.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77-101.
- Brown, Christopher J, Webb, Thomas L, Robinson, Mark A and Cotgreave, Rick (2018). Athletes' experiences of social support during their transition out of elite sport: An interpretive phenomenological analysis. *Psychology of Sport and Exercise*, 36, pp. 71-80.
- Cobb, S. (1976). Social support as a moderator of life stress. *Psychosomatic Medicine*, 38, pp. 300-314.
- Cohen S. and Wills T. A. (1985). Stress, social support and the buffering hypothesis. *Pswhol. Bull.* 98, pp. 310-357.
- Cullen, F. T. (1983). *Rethinking crime and deviance theory: The emergence of a structuring tradition*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
- Cullen, F. T. (1988). Were Cloward and Ohlin strain theorists? Delinquency and opportunity revisited. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 25, pp. 214-241.
- Cullen, F. T., & Messner, S. F. (2007). The making of criminology revisited: An oral history of Merton's anomie paradigm. *Theoretical Criminology*, 11(1), pp. 5-37.
- Dawadi, Saraswati. (2020). Thematic Analysis Approach: A Step by Step Guide for ELT Research Practitioners, *NELTA Journal*, 25 (1-2), pp. 62-71.
- Festinger L. (1954). A theory of social comparison. *Humon Relor.* 1, pp. 117-140.

- House, James, S. (1987). Social Support and Social Structure, *Sociological Forum*, 2(1).
- Karkouti, Ibrahim M., Wolsey, Thomas DeVere., & Toprak, Mustafa. (2019). *Restoring Hope for Syrian Refugees: Social Support Students Need to Excel at School*, International Migration, doi: 10.1111/imig.12642.
- King, N. (2004). *Template analysis*, in G. Symon and C. Cassell (eds.) *Essential Guide To Qualitative Methods In Organizational Research*, SAGE Publications, London.
- Ko, Hsiu-Chia., Wang, Li-Ling., & Xu, Yi-Ting. (2013). Understanding the Different Types of Social Support Offered by Audience to A-List Diary-Like and Informative Bloggers, *Cyberpsychol Behav Soc Netw*. 2013 Mar; 16(3), pp. 194–199.
- Kuhirunyaratn P, Pongpanich S, Somrongthong R, Love EJ, Chapman RS. (2007). Social support among elderly in Khon Kean Province, Thailand. *Southeast Asian J Trop Med Public Health*, 38, pp. 936–946.
- Mabetha, Khuthala., Soepnel, Larske., Klingberg, Sonja., Mabena, Gugulethu., Motlathledi, Molebogeng., Norris, Shane A., and Draper, Catherine, E. (2022). *Social Support during pregnancy: A phenomenological exploration of young women's experiences of support networks on pregnancy care and wellbeing in Soweto, South Africa*, *Med Rxiv*, <https://doi.org/10.1101/2022.04.03.22273162>.
- Maton, Kenneth I. (1989). The Stress-Buffering Role of Spiritual Support: Cross-Sectional and Prospective Investigations, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 28, No. 3 (Sep., 1989), pp. 310-323.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3, pp. 672-682
- Rook, K. S. (1985). *The functions of social bonds: perspectives from research on social support*. Loneliness and social isolation. In *Social Support: Theory, Research and Applications* (Edited by Sarason I. G. and Sarason B. R.), pp. 243-286. Martinus Nijhoff , Dordrecht.

- Sarafino, Edward. P (1998). *Health Psychology*, Third Edition, New York, John Wiley & Sons.
- Sarason, Irwin, G., and Sarason, Barbara, R. (1985). *Social Support: Theory, Research and Applications*, Martinus Nijhoff Publishers.
- Shumaker, S. A. and Brownell, A. (1984). Toward a theory of social support: closing conceptual gaps. *J. Sot. Issues* 40, pp. 11-36.
- Sohail, M. M., Yasin, M. G., & Ahmad, S. (2017). A phenomenological account of social sources, coping effects and relational role of social support in nursing among chronic patients with hepatitis, *Journal of Research in Nursing*, 23(1),
- Stewart, Mirjam, J. (1999). Social support: Diverse theoretical perspectives, *Soc Sci. Med.* Vol. 28. No. 12. pp. 1275-1282.
- Taylor S. E. (1983). Adjustment to threatening events: a theory of cognitive adaptation. *Am. Psychol.* 11, pp. 1161-1173.
- Uchino, B. (2004). *Social Support and Physical Health: Understanding the Health Consequences of Relationships*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Vaux, Alan. (1988). *Social support: Theory, research and intervention*, New York, Praeger Publishers.
- Wills, T.A. (1985). *Supportive functions of interpersonal relationships*, In S. Cohen; L. Syme (eds.). *Social support and health*. Orlando, FL: Academic Press. pp. 61-82.

References

- *The Holy Quran.
- *Nahj al-Balagha (M. Dashti, Trans.; Noor Computer Research Center Software).
- Adams, J. S. (1963). Toward an understanding of inequity. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, pp. 422–436.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77–101.
- Brown, C. J., Webb, T. L., Robinson, M. A., & Cotgreave, R. (2018). Athletes' experiences of social support during their transition out of elite sport: An interpretive phenomenological analysis. *Psychology of Sport and Exercise*, 36, pp. 71–80.
- Cobb, S. (1976). Social support as a moderator of life stress. *Psychosomatic Medicine*, 38, pp. 300–314.
- Cohen, S., & Wills, T. A. (1985). Stress, social support, and the buffering hypothesis. *Psychological Bulletin*, 98, pp. 310–357.
- Cullen, F. T. (1983). *Rethinking crime and deviance theory: The emergence of a structuring tradition*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
- Cullen, F. T. (1988). Were Cloward and Ohlin strain theorists? Delinquency and opportunity revisited. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 25, pp. 214–241.
- Cullen, F. T., & Messner, S. F. (2007). The making of criminology revisited: An oral history of Merton's anomie paradigm. *Theoretical Criminology*, 11(1), pp. 5–37.
- Dawadi, S. (2020). Thematic analysis approach: A step-by-step guide for ELT research practitioners. *NELTA Journal*, 25(1–2), pp. 62–71.
- Durkheim, E. (2004). *The rules of sociological method* (Kardan, Trans.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

- Festinger, L. (1954). A theory of social comparison. *Human Relations*, 1, pp. 117–140.
- Gatchel, R. J., et al. (1998). *Health psychology essentials* (G. Khoeinejad, Trans.). Tehran: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian]
- Hamidizadeh, A., Zafari, H., & Babaei, S. (2019). Social capital from the perspective of the Quran: Components, factors, and strategies. *Journal of Social Capital Management*, 6(2), pp. 149–168. [In Persian]
- Hosseini, S. R., & Kazemi Najafabadi, M. (2018). Foundations of social solidarity in Islam. *Ma'refat Journal*, 27(245), pp. 23–35. [In Persian]
- House, J. S. (1987). Social support and social structure. *Sociological Forum*, 2(1).
- Karkouti, I. M., Wolsey, T. D., & Toprak, M. (2019). Restoring hope for Syrian refugees: Social support students need to excel at school. *International Migration*. <https://doi.org/10.1111/imig.12642>
- King, N. (2004). Template analysis. In G. Symon & C. Cassell (Eds.), *Essential guide to qualitative methods in organizational research*. London: SAGE Publications.
- Ko, H.-C., Wang, L.-L., & Xu, Y.-T. (2013). Understanding the different types of social support offered by audience to A-list diary-like and informative bloggers. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 16(3), pp. 194–199.
- Kuhirunyaratn, P., Pongpanich, S., Somrongthong, R., Love, E. J., & Chapman, R. S. (2007). Social support among elderly in Khon Kean Province, Thailand. *Southeast Asian Journal of Tropical Medicine and Public Health*, 38, pp. 936–946.
- Mabetha, K., Soepnel, L., Klingberg, S., Mabena, G., Motlhatlhedhi, M., Norris, S. A., & Draper, C. E. (2022). Social support during pregnancy: A

- phenomenological exploration of young women's experiences of support networks on pregnancy care and wellbeing in Soweto, South Africa. *MedRxiv*. <https://doi.org/10.1101/2022.04.03.22273162>
- Maton, K. I. (1989). The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(3), pp. 310–323.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3, pp. 672–682.
- Mirzaei, A., & Mirzaei, Z. (2015). The nature of the right to social security in Islam. *Journal of Islamic Human Rights Studies*, 4(8), pp. 95–116. [In Persian]
- Rangriz, H. (2019). Designing a model for the Alawi government based on Nahj al-Balagha's teachings. *Alawi Research Bi-Annual Journal*, 10(2), pp. 23–46. [In Persian]
- Riahi, M. E., Vardinia, A. A., & Pourhossein, S. Z. (2010). Examining the relationship between social support and mental health. *Scientific-Research Quarterly of Social Welfare*, 10(39), pp. 85–121. [In Persian]
- Rook, K. S. (1985). The functions of social bonds: Perspectives from research on social support, loneliness, and social isolation. In I. G. Sarason & B. R. Sarason (Eds.), *Social support: Theory, research, and applications* (pp. 243–286). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Sarafino, E. P. (1998). *Health psychology* (3rd ed.). New York: John Wiley & Sons.
- Sarason, I. G., & Sarason, B. R. (1985). *Social support: Theory, research, and applications*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Sheikhi, M. H., Doroudi, M., Hosseini Tash, S. A., & Rezaeian, A. (2017). Foundations of social support in Islam. *Journal of Islam and Managerial Research*, 7(16), pp. 37–54. [In Persian]

- Shumaker, S. A., & Brownell, A. (1984). Toward a theory of social support: Closing conceptual gaps. *Journal of Social Issues*, 40, pp. 11–36.
- Shohail, M. M., Yasin, M. G., & Ahmad, S. (2017). A phenomenological account of social sources, coping effects, and relational role of social support in nursing among chronic patients with hepatitis. *Journal of Research in Nursing*, 23(1).
- Stewart, M. J. (1999). Social support: Diverse theoretical perspectives. *Social Science & Medicine*, 28(12), pp. 1275–1282.
- Taj, S., Masoud, G. H., & Shekarchizadeh, M. (2020). The moral role of cooperation and support in Islamic teachings and its relation to the social control theory of crime. *Journal of Iranian Political Sociology*, 3(11), pp. 1295–1312. [In Persian]
- Taylor, S. E. (1983). Adjustment to threatening events: A theory of cognitive adaptation. *American Psychologist*, 11, pp. 1161–1173.
- Uchino, B. (2004). *Social support and physical health: Understanding the health consequences of relationships*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Vasali, S., & Mohammadian, A. (2014). Welfare from the perspective of Ali ibn Abi Talib in Nahj al-Balagha. *Social Welfare and Development Planning*, 5(20), pp. 69–92. [In Persian]
- Vaux, A. (1988). *Social support: Theory, research, and intervention*. New York: Praeger Publishers.
- Wills, T. A. (1985). Supportive functions of interpersonal relationships. In S. Cohen & L. Syme (Eds.), *Social support and health* (pp. 61–82). Orlando, FL: Academic Press.

A Sociological Examination of the Role of Friendship in Political Authority with a Focus on Nahj al-Balagha^{*1}

Hamidreza Chakeri² 

Hossein Ajdarizadeh³ 

Mohammad Hossein Pouriani⁴ 



2. PhD Student Sociology, Naragh Branch, Islamic Azad University, Naragh, Iran (Corresponding Author).
chakeri38655@yahoo.com

3. Assistant Professor Department of Islamic Studies and Sociology,
Naragh Branch, Islamic Azad University, Naragh, Iran.
hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

4. Assistant Professor Department of Islamic Studies and Sociology, Naragh Branch,
Islamic Azad University, Naragh, Iran.
Mhpouryani@iau-naragh.ac.ir

Abstract

No society can achieve its goals without a ruler as the administrator and executor of the law. The absolute power of the ruler, if not constrained by controlling laws, can lead to crisis, insecurity, and dissatisfaction, inflicting serious damage on various segments of society. Although Imam Ali (AS) was not a modern political theorist, his character and governing

* This article is taken from the doctoral dissertation entitled: "Sociological investigation of the role of friendship in political authority with a focus on Nahj al-Balagha" (supervisor: Hossein Azhdarizadeh, consultant professor: Mohammad Hossein Pouriani), Department of Political Sociology, Islamic Azad University of Naragh, Iran.

1. **Cite this article:** Chakari, H. R., Azhdari Zadeh, H., & Pouriani, M. H. (2024). A sociological examination of the role of friendship in political authority with a focus on *Nahj al-Balagha*. *Journal of Islam and Social Studies*, 12(46), 68-99.
<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68523.2072>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

☐ **Received:** 07/02/2024 • **Revised:** 16/10/2024 • **Accepted:** 21/10/2024 • **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



style are noteworthy in two ways. First, his five-year governance is one of the brightest periods of policymaking and management in human history. Second, his valuable collection of speeches and writings remains, carrying clear political, managerial, and social implications. If the language of Imam Ali's (AS) governance can be analyzed under various circumstances and the characteristics of each statement identified based on the reasons and contexts of their emergence, a general model for governance in different situations can be derived. The method used in this article is thematic analysis, which is based on analytical induction. By classifying data and identifying patterns within the data and external data, it achieves an analytical typology.

Keywords

Political Authority, Friendship, Religious Government, *Nahj al-Balagha*, Imam Ali (AS).

بررسی جامعه‌شناختی نقش دوستی در اقتدار سیاسی با تمرکز بر نهج البلاغه*

حمیدرضا چاکری^۲  حسین اژدری‌زاده^۳  محمدحسین پوریانی^۴ 

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران (نویسنده مسئول).

chakeri38655@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی و جامعه‌شناسی، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران.

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

۴. استادیار گروه معارف اسلامی و جامعه‌شناسی، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران.

Mhpouryani@iau-naragh.ac.ir



چکیده

هیچ جامعه‌ای بدون وجود حاکم به‌عنوان ناظم و مجری قانون نمی‌تواند به اهدافش برسد. قدرت بلامنازع حاکم اگر محدود به قوانین کنترل‌کننده نشود، می‌تواند موجبات بحران و ناامنی و نارضایتی را ایجاد کند و به افشار مختلف جامعه آسیب‌های جدی وارد کند. امام علی (ع) گرچه یک نظریه‌پرداز سیاسی به معنای مدرن نبوده است؛ اما شخصیت و شیوه حکومتی وی از دو جهت در این زمینه قابل ملاحظه است. نخست اینکه، دوره پنج‌ساله حکومت وی، یکی از درخشان‌ترین ادوار سیاست‌گذاری و مدیریت در تاریخ بشری است و دوم اینکه، مجموعه‌ای گران‌سنگ از گفتارها و نوشتار ایشان به جای مانده که دلالت‌های سیاسی و

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی جامعه‌شناختی نقش دوستی در اقتدار سیاسی با تمرکز بر نهج البلاغه» (استاد راهنما: حسین اژدری‌زاده، استاد مشاور: محمدحسین پوریانی)، گروه جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی نراق، ایران می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** چاکری، حمیدرضا؛ و اژدری‌زاده؛ حسین و پوریانی، محمدحسین. (۱۴۰۳). بررسی جامعه‌شناختی نقش دوستی در اقتدار سیاسی با تمرکز بر نهج البلاغه. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲(۴۶)، صص ۶۸-۹۹.
<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68523.2072>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی). © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



مدیریتی و اجتماعی روشنی دارد. اگر بتوان زبان حکومتی امام علی علیه السلام را در شرایط مختلف بررسی و ویژگی‌های هر کلام را براساس دلایل و زمینه‌های ظهور آن مشخص کرد، می‌توان الگویی کلی برای حکومت‌داری در شرایط و موقعیت‌های مختلف را به دست آورد. روش مورد استفاده در این مقاله، روش تحلیل تماتیک می‌باشد؛ به گونه‌ای که این شیوه‌ی تحلیل مبتنی بر استقراء تحلیلی است و از طریق طبقه‌بندی داده‌ها و الگویابی درون‌داده‌ای و برون‌داده‌ای به یک سنخ‌شناسی تحلیلی دست می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

اقتدار سیاسی، دوستی، حکومت دینی، نهج‌البلاغه، امام علی علیه السلام.

۱. بیان مسئله

در سده بیست و یکم شاهد برداشت همگانی از فضای مجازی هستیم. با استفاده از اینترنت و خدمات متنوع آن، فاصله جغرافیایی ساکنان کره زمین دیگر مانعی برای برقراری ارتباط نیست و انسان‌ها از هر ملیت، دین و نژاد امکان برقراری ارتباط با یکدیگر را دارند؛ بنابراین اهمیت مقوله ارتباط و در عین حال پذیرفتن تفاوت‌های عقیدتی، سیاسی، نژادی باید مورد مطالعه و بررسی بیشتر قرار گیرد. در میان گروه‌های گوناگونی که با هم در تماس هستند، باور بیشتر این است که مواجهه گرویدگان به ادیان ابراهیمی که به خدای واحد اعتقاد دارند، نباید با روحیه دشمنی و قهر باشد. آموزه‌های ادیان توحیدی، دین‌داران را به دوستی، صمیمیت، مدارا و سعه صدر فرا می‌خواند. در این میان، نقش دولت‌ها در دو وجه ارتباط با مردم و ارتباط با سایر دولت‌ها نیز باید مورد توجه و بررسی قرار گیرد؛ لذا باید متفکران پیوسته رفتار دولت را مورد بررسی و مذاقه قرار دهند.

یکی از مفاهیم محوری در فلسفه ارسطو، دوستی است. او دوستی را بر پایه فضیلت^۱، براساس لذت^۲ و بنیان منفعت^۳ می‌داند؛ به گونه‌ای که از منظر و دیدگاه او، دوستی دقیقاً یک احساس صرف فردی نیست؛ بلکه به عنوان امری اجتماعی و در راستای اهداف مشخص اجتماع و نوع نگاه و نگرش به گروه‌ها و جمع‌های اجتماعی برای رسیدن به سعادت است. با وجود چنین قدمتی، ایده دوستی به مثابه سازه اقتدار، در کانون اندیشه‌های فیلسوفان و جامعه‌شناسان به صورت جدی مطرح نبوده و از منظر انتزاعی و عاطفی به دوستی نگاه شده است؛ اما سازه دوستی برای مفهوم ولایت که بنیادی برای سیاست و مبنای مشروعیت در کنشگری سیاسی است، همواره مورد توجه قرار گرفته است. نگاهی گذرا به نهج البلاغه نشان می‌دهد که در فرامین سیاسی امام علی (علیه السلام) پس از تقوای الهی، فارغ از هرگونه مرزبندی، بر مهرورزی و دوستی با

1. virtue

2. pleasure

3. interest

شهر وندان تأکید شده است و از منظر ایشان مودّت، پیش نیاز عدالت تلقی می شود.

پیمان تاریخی اخوت و دوستی در آغاز شکل‌گیری مدینهٔ پیامبر ﷺ برای استحکام پیوندهای عاطفی و سیاسی و تقویت سازهٔ مبانی مکتب وحی، اجر رسالت خویش را در «*الاموده فی القربی*» (شوری، ۲۳) می‌داند و به آن فرامی‌خواند. در این گفتمان، چنانچه امر سیاسی را متأثر از اندیشه کارل اشمیت بدانیم که سیاست چیزی جز تصمیم‌گیری فرد حاکم در وضعیت استثنایی^۲ نیست، در آن صورت شیوه و راهکار عملیاتی اجرای این تصمیم چگونه و بر چه مدار و منطق فکری است؟ و در این صورت مفاهیمی مانند: خودی یا غیرخودی، دوست یا دشمن که در دایرهٔ اعمال چنین اندیشهٔ سیاسی جای دارد، چگونه ترسیم و جایابی هویتی می‌شود؟

از طرفی جامعه‌پذیری و فرایند نهادینه‌شدن هنجارها و ارزش‌های جامعه در درون و ایفای نقش رسالت اجتماعی در کلیت مفهوم ادارهٔ سیاسی آن یعنی دولت، به شدت نیازمند امر سیاسی قدرت است (ویر، ۱۳۸۹) و بدون وجود امیر و امارت، غیرممکن و موجبات گسیختگی پیوندهای اجتماعی و تکه‌تکه‌شدن حیات اجتماعی است. براساس نظریهٔ بوردیو قدرت «میدان» در ابعاد استحکامی، ساختار، عادت‌واره‌ها^۲، قاعده‌مند و پیوندهای مستحکم و سرمایه‌ها^۳ در ابعاد مختلف شکل یافته و موجبات ظهور و بروز آرامش کنشگران را فراهم می‌سازد (ریتزر، ۱۳۷۷) و زندگی اجتماعی کنشگران، در درون نظام سیاسی و حکومت شکل می‌گیرد.

بر این نبط، در منطق امام علی علیه السلام در پاسخ به خوارج «لَمَّا سَمِعَ قَوْلَ الْخَوَارِجِ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ كَلِمَةً حَقٌّ يَرَاذُ بِهَا بَاطِلٌ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۹) مشخصاً بر این نکته تأکید می‌کند که برای حفظ جامعه نیاز به نظم و قانون است و باید نظمی حاکم شود تا هیچ کس خود را بر دیگری تحمیل نکند و برای تحقق چنین امری دو مؤلفه و مشخصه

1. state of exception

2. state of exception

3. habitus

4. capitals

بسیار مهم ضروری می‌باشد: الف) قانونی که براساس آن، افراد انسانی بتوانند به زندگی و حیات خود ادامه دهند؛ و ب) وجود ناظم و مجری قانون. اما به نظر می‌رسد گونه آرمانی مشروعیت سیاسی در منطق علوی، این دو باید مبتنی بر عنصر دوستی باشند؛ یعنی این عنصر هم در قانون‌گذاری باید مورد توجه قرار گیرد و هم هنگام اجرای قانون توسط مجری و یا ناظم. در بررسی سیره امام علی (علیه السلام) و نحوه نگاه و پارادایم منطق وی در اداره جامعه، به قضاوت تاریخ و اسناد و مستندات متقن در آینه نهج البلاغه، شاهد نوعی کنشگری سیاسی - اجتماعی هستیم که از جنس منطق قدرت نیست و محوریت در این کنش با قدرت نمی‌باشد؛ بلکه محور گفتمان، دوستی است، نه از نوع رمانتیک و انتزاعی آن، بلکه مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی و فهم اصولی از حقیقت انسان و جامعه است. در این منطق و پارادایم، به هیچ روی این گونه نیست که با همه کس دوست باشیم؛ چه این که اصل راهنمای «محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم» (فتح، ۲۹)، فی نفسه، کنشگری را در ساحت فلسفه سیاسی به طور مشخص معنا و مفهوم می‌بخشد. در این الگوی سیاست‌ورزی مبتنی بر اصل دوستی که همان ولایت و مودت باشد، کنشگر سیاسی بیش از هر چیز به سرنوشت مدینه و قوم خویش تعهد دارد و کنشگر در این ساحت معرفت به هیچ عنوان برای رسیدن به قدرت، خواهان جلب و جذب آرا و یارگیری برای کسب قدرت نیست. چنین سیاستی، سیاست دوستی است که در شریعت و منطق دینی اسلام آن را امت و امامت می‌نامیم.

اما نکته اساسی این است که در این پارادایم، مبنای مشروعیت در کنشگری سیاسی سازه «دوستی» است (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بر پایه این منطق، چنانکه نهج البلاغه نشان می‌دهد، سر سخن فرمان‌ها و دستورات سیاسی - اداری امام علی (علیه السلام) در مکاتبات با کارگزاران - پس از تقوی - تأکید بر «مهرورزی و دوستی با شهروندان»، فارغ از هر گونه مرزبندی، است (نهج البلاغه، نامه‌های ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳ و ۷۶). در این بینش و با توجه به این اصل که امارت بر مردم «امارت استکفاء» است و نه «امارت استیلاء» (نهج البلاغه، نامه ۵ و ۵۳). نظام سیاسی و کنشگران آن زمانی خواهند توانست گواه

اثبات حکومت خویش مبنی بر «رفاه و رضای شهروندان» باشند و از عهدہ «استکفاء»=کارپردازی، ساماندهی و رسیدگی به نیاز شهروندان» برآیند که روابط و مناسبات شهرباران و شهروندان، انسانی و تنیده از تار و پود «رحمت، محبت و لطف» (نهج البلاغه، نامہ ۵۳) باشد و چنین است کہ امام «مودت» را پیش نیاز «عدالت» و راہبرد «معنویت» و «حکمت حکومت» دانسته است (نهج البلاغه، نامہ ۵۳).

امام علی (علیه السلام) گرچه یک نظریه پرداز سیاسی به معنای مدرن نبوده است، اما شخصیت و شیوه حکومتی وی از دو جهت در این زمینه قابل ملاحظه است. نخست، اینکه دوره پنج ساله حکومت وی، یکی از درخشان ترین ادوار سیاست گذاری و مدیریت در تاریخ بشری است (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۶) و دیگر اینکه، مجموعه ای گران سنگ از گفتارها و نوشتار ایشان به جای مانده که دلالت های سیاسی و مدیریتی و اجتماعی روشنی دارد. اگر بتوان زبان حکومتی امام علی (علیه السلام) را در شرایط مختلف بررسی کرد و ویژگی های هر کلام را براساس دلایل و زمینه های ظهور آن مشخص کرد، شاید بتوان به الگویی کلی برای حکومت داری در شرایط و موقعیت های مختلف دست یافت. بی تردید گفتار و زبان مورد نظر این مقاله به امری فراتر از زبان و گفتار در معنای معمول آن ارجاع دارد که به عنوان گفتار شناخته می شود. گفتار با امر اجتماعی و سیاسی در پیوند است و امری جاری و سیال در موقعیت ها و حیات و مناسبات اجتماعی است. وقتی صحبت از گفتار می شود، زمان بندی و اعتبار به فضای اجتماعی و سیاسی در خور اهمیت می شود. بازسازی یک گفتار سیاسی - اجتماعی نظام مند مبتنی بر سازه های دوستی، مدارا و اعتدال در روابط اجتماعی از روی گفتار و کلام امام علی (علیه السلام) مسئله ای است که این مقاله در پی فهم و طرح آن است و درصدد ایجاد پیوند میان سازه دوستی و اقتدار سیاسی است؛ یعنی می کوشد نقش سازه دوستی به عنوان متغیر مستقل را بر اقتدار سیاسی به عنوان متغیر وابسته از منظر نهج البلاغه بررسی کند، بنابراین پرسش های مقاله به شرح زیر است:

۱. از منظر نهج البلاغه، چه عواملی بر دوستی و اقتدار سیاسی تأثیر دارد؟
۲. تأثیرات عوامل شناسایی شده، بر دوستی و اقتدار سیاسی چگونه است؟

۲. پیشینه پژوهش

با جستجو در حوزه دوستی در ابعاد روان‌شناختی، فلسفی و تاریخی به پیشینه‌هایی دست یافتیم که در ذیل به تعدادی از آنها اشاره می‌شود.

محدثی (۱۳۸۵) در مقاله دوستی و آداب آن از نگاه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به بررسی نقش دوستی و تأثیرات آن بر فائق آمدن بر مشکلات می‌پردازد. وی دوستی را نیاز روحی انسان برشمرده و به عنوان یک ضرورت اجتماعی و عامل همبستگی افراد مورد تأکید قرار می‌دهد.

اکوانی (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان سیاست دوستی در گفتمان علوی سیاست را از دو منظر جوهری و ذاتی مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است در اندیشه سیاسی اسلام می‌توان رویکردی را تبارشناسی کرد که کانون آن «سیاست دوستی» و نفی «هم‌ستیزی» است. وی استدلال می‌کند که ذات سیاست در اندیشه امام علی (علیه السلام) مبتنی بر «دوستی» است و دوستی از نظر امام علی (علیه السلام) لازمه هر کنش سیاسی است.

بستانی (۱۳۹۵) در مقاله دوستی مدنی و دوستی کیهانی: دو روایت از نسبت شهر و دوستی در فلسفه سیاسی اسلامی، با رویکردی تاریخی به مفهوم دوستی پرداخته است. وی به بررسی مفهوم دوستی نزد ارسطو، فلاسفه و حکمای مسلمان، و فلسفه مشابهی پرداخته و معتقد است با گذشت زمان از الگوی دوستی مدنی ارسطو فاصله گرفته و به ویژه پس از ظهور حکمت اشراقی، الگوی دوستی کیهانی حکمای مسلمان جایگزین آن شده است.

بحرانی (۱۳۹۴) در مقاله دوستی مدنی و نوع مدینه نزد فارابی جایگاه دوستی مدنی را در فلسفه سیاسی فارابی تبیین می‌کند. وی در صدد اثبات چگونگی و چیستی رابطه میان دوستی مدنی و نوع مدینه در اندیشه فارابی است. از این منظر دوستی مدنی به مثابه امری است که اعضای جامعه را به هم تألیف می‌دهد. دوستی در مدینه، دوستی بر سر امر محبوب است و امر محبوب به شرط «تعاون» محقق می‌شود.

ابراهیم‌نژاد (۱۳۹۳) در مقاله بررسی تولی و تبری در اسلام و مهجوریت آن در امت اسلامی بر این نکته تأکید دارد که از نظر اسلام، حیات و سعادت فرد مسلمان و امت

اسلامی در گرو شناخت فریضه تولی و تبری و التزام به آن است. وی انواع تولی و تبری را از قرآن کریم و سیره پیشوایان الهی مورد گفتگو و بررسی قرار داده است.

بحرانی (۱۳۹۳) در مقاله بدایت و نهایت دوستی مدنی در فلسفه فارابی بر تبیین و تحلیل جایگاه دوستی مدنی و مبدأ و غایت دوستی در مدینه نزد فارابی پرداخته است. فارابی محبت و دوستی میان موجودات را نشان کمال آنان می‌داند نه ضعف آنها. دوستی و محبت نه تنها موجد انواع مدینه است، بلکه به مدد همین مقوله است که رئیس هر مدینه، به امر ریاست و تدبیر امور آن می‌پردازد. به این بیان شکل حکومت و قدرت و اقتدار بستگی تام به همین روابط متقابل دوستی میان شهروندان و شهریان دارد.

نساجی زواره (۱۳۹۲) در مقاله دوستی و راهبردهای تحکیم آن از منظر آموزه‌های دینی، براساس روایات، موضوع همبستگی اجتماعی را از منظر دوستی مورد تأکید قرار می‌دهد. وی عدم دسترسی به دوست خوب را خسروانی جبران ناشدنی تلقی می‌کند. به عقیده او تعالی، ترقی و سعادت آدمی منوط به ارتباط با دوست واقعی است.

بحرانی و شکوری (۱۳۸۷) در مقاله بررسی زبانی نسبت دوستی و ریاست در اندیشه سیاسی فارابی با بررسی زبانی آثار فارابی، رابطه میان ریاست و دوستی و به بیان دیگر، میان شیوه و نوع حکومت و سبک روابط میان اشخاص را مورد بررسی قرار می‌دهد. مفهوم دوستی از دیرباز در یونان با مقولات دیگری مانند عدالت و شجاعت، جزء فضایل انسانی به‌شمار می‌رفته و در ساخت جامعه آرمانی مورد نظر اندیشمندان سیاسی مورد توجه بوده است، به‌نحوی که به گمان نویسنده، دوستی و پولیس با یکدیگر پیوند داشته‌اند.

منوچهری (۱۳۸۴) در مقاله دوستی در فلسفه سیاسی تاریخ سیر اندیشه دوستی از عصر کلاسیک تا زمان حال را بررسی می‌کند. او ضمن ذکر این نکته که دوستی یکی از مفاهیم محوری در فلسفه اخلاق ارسطو است به فراز و فرودهای این اندیشه در سیرتاریخ و نسبت آن با فلسفه سیاسی معاصر اشاره می‌کند. به گمان نویسنده؛ فارابی، ابن مسکویه، ابن هیثم، ابن رشد، ابن باجه، ابن خلدون و خواجه نصیرالدین طوسی نیز علاوه بر ارسطو به مفهوم دوستی توجه نشان داده‌اند.

۳. روش پژوهش

روش‌شناسی^۱ این پژوهش مبتنی بر موردپژوهی تحلیلی^۲ است. در اینجا، مورد تحت بررسی کلام امام علی (علیه السلام) در قالب مطالب مطرح‌شده در خطبه‌ها، نامه‌ها و جملات قصار، حول مسئله مورد پژوهش، در نهج البلاغه است. شیوه مورد استفاده متن‌کاوی از طریق تحلیل تماتیک (تحلیل مضمون^۳) است. داده‌های این پژوهش از نوع داده‌های کیفی هستند که در قالب واژگان و تم‌ها مورد بازشناسی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

فرایند اجرایی تحقیق به این روش بوده که ابتدا متن دقیق خوانده شد و بر مبنای پرسش‌های پژوهش و سازه‌های موجود در متن که مرتبط با موضوع پژوهش بودند، داده‌های اولیه کشف و شناسایی و سپس کدگذاری شده است. در مرحله بعد استخراج کدهای اولیه انجام شد، یعنی عبارات، نقل‌قول‌ها، کلمات منفرد و یا دیگر محتواهایی که دامنه محدودی دارند و برای تحلیل مورد نیازند و روی ابژه خاصی تمرکز داشتند استخراج و در جدول آورده شدند. سپس استخراج مضامین (تم‌های پایه، میانجی و فراگیر) که شامل استخراج و تصحیح تم‌ها می‌شود انجام شد و مجموعه‌ای از تم‌های مهم، مشخص گردید و تم‌هایی که به بهترین نحو ممکن متن را خلاصه می‌کنند، تعیین گردید. مرحله بعدی بر ساخت شبکه تماتیک^۴ است که در این مرحله تم‌هایی که از متن استخراج شدند در دسته‌بندی‌های موضوعی مشترک و منسجم قرار گرفتند. این دسته‌بندی‌ها تبدیل به شبکه‌های تماتیک شدند؛ به گونه‌ای که هر دسته‌بندی به یک تم فراگیر ختم شد که تم‌های پایه و تم‌های میانجی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. سپس متناسب با جدول داده‌ها شبکه تماتیک ترسیم شد.

لازم به ذکر است که این شبکه‌ها تنها ابزاری هستند که به توصیف و تفسیر نیاز دارند تا درک بهتری از معنای متون حاصل شود؛ بنابراین با توصیف و اکتشاف زمینه

1. methodology

2. analytical case study

3. thematic analysis

۴. زمینه‌محور.

تفسیر این شبکه‌ها با استفاده از استنتاج قیاسی آماده شد و الگوها و مفاهیم با یکدیگر مرتبط شدند تا پاسخ‌ها متناسب با پرسش‌های پژوهش با تفسیر و تحلیل استخراج شود.

۴. یافته‌ها

۴۸ تم اولیه استخراج شد که در قالب ۱۲ شبکه تماتیک کاهش دادند. تم‌هایی که تشکیل دوازده شبکه تماتیک و مجموعه به نسبت وسیعی از تم‌های اولیه پایه، میانجی، و فراگیر را شامل می‌شوند. استرلینگ^۱ (۲۰۰۱) ساختار یک شبکه تماتیک را به گونه‌ای منطقی و الگوریتم شبکه ترسیم کرده است که الگوی مورد استفاده در این پژوهش است. در این ساختار، تم فراگیر، در محوریت و مرکزیت اصلی شبکه تماتیک قرار دارد و ریزومه گونه به تم‌های میانجی منشعب و متصل می‌گردد که تم‌های پایه متاثر و منبعث از تم‌های میانجی در این پژوهش، تم‌های بستر ساز موضوع اصلی دوستی و اقتدار آفرینی را تعریف و معنا می‌بخشند.

شبکه‌های تماتیک دوازده گانه عبارتند از: تکریم و پاسداشت حقوق؛ صمیمیت و خوش‌رویی؛ صداقت و قاعده‌مداری؛ مدارا؛ حمایت؛ پرهیز از لجاجت و کینه‌توزی؛ دور اندیشی؛ خیرخواهی؛ گذشت و انصاف؛ شبکه پیوندها؛ اعتماد؛ عیب‌پوشی. هر شبکه به مثابه سازه‌ای است که در فرایند توصیف و تفسیر قرار گرفته است. و این توصیف و تفسیر بر مبنای بازگشایی تم‌های پایه و میانجی انجام می‌شود.

۱- تکریم و پاسداشت حقوق: تم‌های میانجی و پایه این شبکه احترام، حرمت و رعایت حقوق دیگری، نجابت و کرامت به‌عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند.

در این فرآیند معنا، اصل حرمت و رعایت حقوق دیگری بنیاد شکل‌گیری رابطه است، تا جایی که جامعه از این منظر حاصل رابطه است؛ تم فراگیر تکریم موجب تقویت احترام متقابل شده و با رعایت حقوق دیگران، پیوندهای دوستی و مودت

۱. Stirling

مستحکم و زمینه‌ساز انسجام و اقتدار می‌گردد.

۲- صمیمیت و خوش‌رویی: تم‌های میانجی و پایه‌ای این شبکه محبت، دوستی، عقیف‌بودن (عفت) و حسن برخورد به‌عنوان تم‌های بسترساز دوستی و اقتدارآفرینی هستند.

خوش‌رویی و صمیمی‌بودن، راهبردی مهم در مسیر تحقق فرآیند دوست‌یابی و بسترساز اقتدارآفرینی تک‌تک جامعه و ارتباطات است؛ بر این نمط، خوش‌رویی و صمیمیت دام دوستی تلقی شده و وجود مودت و دوستی ضامن بقا و مانایی و پویندگی جامعه می‌شود.

۳- صداقت و قاعده‌مداری: تم‌های میانجی و پایه‌ای این شبکه پایبندی به عهد و پیمان، هنجارپذیری، غیرتمندی و شفافیت به‌عنوان تم‌های بسترساز دوستی و اقتدارآفرینی هستند.

صداقت که فضیلت بزرگ اخلاقی است؛ برای تبیین و تدوین یک جامعه مقتدر و زندگی موفق امری است ضروری؛ صدق و تم‌های وفای به عهد و حمیت و عفت و غیرتمندی در ایجاد هنجارهای نیکو و شایسته دوستی به‌منظور تقویت بنیان‌ها و امهات قدرت و اقتدار جامعه در ارتباط تنگاتنگ می‌باشد.

۴- مدارا: تم‌های میانجی و پایه‌ای این شبکه اعتدال، نرم‌خویی و گذشت، میانه‌روی و انعطاف به‌عنوان تم‌های بسترساز دوستی و اقتدارآفرینی هستند.

مدارا کردن در گستره معنایی شگرف خود، فضیلتی اخلاقی و دربردارنده‌ی سازگاری و انعطاف‌پذیری و انسان‌دوستانه‌ای است که ریشه در عطف و رافت و مهربانی افراد جامعه و بندگان خدا دارد و ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای انسجام و همبستگی تلقی شده که سرانجام زمینه‌ساز اقتدارآفرینی و تحکیم پایه‌ها و ارکان روابط اجتماعی می‌شود.

۵- حمایت: تم‌های میانجی و پایه‌ای این شبکه دفاع، پشتیبانی، دستگیری و کمک و یاری به‌عنوان تم‌های بسترساز دوستی و اقتدارآفرینی هستند.

حمایت و کمک و پشتیبانی، زمینه‌ساز تألیف قلب‌ها و درک و تفاهم با راهبرد زبان

و ادبیات مشترک در ترسیم نیازهای افراد می‌شود و در ابعاد و شئونات گوناگون، به دفاع و دست‌گیری از یکدیگر برخاسته و با یارگیری و دوست‌یابی، ارکان رکن اقتدار را تقویت و شبکه قدرت‌مند اجتماعی را به وجود می‌آورد.

۶- پرهیز از لجاجت و کینه‌توزی: تم‌های میانجی و پایه این شبکه بیم‌نداشتن، امید به خیر، شرارت و تکبر و استیلا به‌عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند. تم فراگیر پرهیز از کینه‌توزی که ویژگی بارز خداجویی است و وجود آن در جان و روح و اندیشه انسان سرمنشا عیوب است؛ زمینه‌ساز اعتدال در رای و عمل و کنترل‌کننده صفات رذیله و زشت شرارت و خودخواهی و تکبر و سوق آدمی به سمت خیر می‌باشد و ساحت مودت و دوستی را تقویت و بستر ساز اقتدار می‌شود.

۷- دوراندیشی: تم‌های میانجی و پایه این شبکه مدبر بودن، خردمندی، بردباری و آینده‌نگری به‌عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند.

تم فراگیر دوراندیشی و مال‌اندیشی، روشن‌کننده بصیرت و آگاهی است و ممیزه کمال و برخاسته از قوه تعقل و تفکر و زمینه‌ساز مشورت شده که سرانجام مبانی دوستی و مودت را تقویت و اقتدار آفرین می‌شود.

۸- خیرخواهی: تم‌های میانجی و پایه این شبکه نیکی کردن، همدردی، آسایش و رفاه دیگری را خواستن به‌عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند. نیکی کردن و اوّاه‌بودن، سرلوحه‌ی رفتار کنشگر برای آسایش و رفاه جامعه می‌شود و دوستی، ارزشی وفاق آفرین شده و با خیرخواهی، دیگر دوستی، راهبردی اقتدار آفرین تلقی می‌گردد.

۹- گذشت و انصاف: تم‌های میانجی و پایه این شبکه عفو، بخشش، عذرخواهی و پرهیز از ستم و خودپسندی به‌عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند. گذشت و انصاف، عنوان تم مؤلفه اصلی، فضیلتی است ستوده و هنجاری اخلاقی است که کنشگر را از هرگونه ستم و تعدّی و خودخواهی به دور می‌دارد و بستر نزدیکی و دوستی و زمینه‌ساز تالیف قلوب شده و موجبات اقتدار یک گروه دوستی می‌شود.

۱۰- شبکه پیوندها: تم‌های میانجی و پایه این شبکه، شبکه ارتباطی، حفظ دوستی و رابطه و پرهیز از تنهایی به عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند. شبکه‌ی پیوندها که نقشی کلیدی در حفظ دوستی و انسجام گروهی و تقویت روابط میان فردی در ساحت و حوزه شبکه ارتباطی دوستی دارد، زمینه ساز و بستر ساز قدرت و اقتدار اجتماعی می‌شود.

۱۱- اعتماد: تم‌های میانجی و پایه این شبکه صداقت، یک‌رنگی، انصاف و پرهیز از خودمداری (خودپسندی) به عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند. اعتماد به عنوان مهم‌ترین مؤلفه سرمایه اجتماعی است که زمینه ساز ایجاد ارتباط و همکاری میان تک‌تک جامعه تلقی می‌شود. اعتماد، پیش شرطی برای یک‌رنگی و صداقت به منظور سامان بخشی و نظم اجتماعی و اقتدار مؤلفه‌ای اخلاقی است که ناظر بر تقویت ارزش‌های اخلاقی دیگر در راستای فرآیند اقتدار آفرینی است.

۱۲- عیب پوشی: تم‌های میانجی و پایه این شبکه چشم پوشی، تغافل، سعه صدر و بزرگ منشی به عنوان تم‌های بستر ساز دوستی و اقتدار آفرینی هستند. عیب پوشی به منزله تم اصلی و فراگیر از جمله فضایل اخلاقی و پسندیده‌ای است که، نقشی کلیدی و اساسی در تألیف قلوب و همداستانی با غمض عین و چشم پوشی از عیب‌ها شده و موجبات سعه و انشراح صدر را فراهم می‌کند و با مناعت طبع و بزرگواری، موجب حفظ آبرو و اعتلای شخصیت و عزت نفس افراد جامعه می‌شود.

نتیجه گیری

با توجه به یافته‌ها، پرسش‌های پژوهش را می‌توان این گونه پاسخ داد:
 پرسش اول پژوهش این بود که از منظر نهج البلاغه، چه عواملی بر دوستی و اقتدار سیاسی تأثیر دارد؟ در پاسخ باید گفت که: تکریم و پاسداشت حقوق؛ صمیمیت و خوش‌رویی؛ صداقت و قاعده‌مداری؛ مدارا؛ حمایت؛ پرهیز از لجاجت و کینه‌توزی؛ دوراندیشی؛ خیرخواهی؛ گذشت و انصاف؛ شبکه پیوندها؛ اعتماد؛ عیب پوشی از عوامل مؤثر بر دوستی و اقتدار سیاسی هستند.

پرسش دوم پژوهش این بود که تأثیرات عوامل شناسایی شده، بر دوستی و اقتدار سیاسی چگونه است؟ پاسخ به این پرسش نیازمند تفصیلی است که در ادامه شرح داده می‌شود.

۱. تکریم و پاسداشت حقوق: بی‌گمان تکریم و پاسداشت حقوق انسان‌ها از مباحث مطرح و مهم جهان امروز است که مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. توجه به این مقوله در عصر حاضر نشان از این واقعیت دارد که توجه به حقوق شهروندی بعد از عصر روشنگری تار و پود اندیشه‌های سیاسی غرب در نظریه حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی است. هر دو نظریه ریشه در فلسفه رواقی یونان باستان دارد (موحد، ۱۳۸۱).

اگر به نظام عالم توجه شود، یک نوع رابطه غایی میان جمادات و نباتات و بین این دو و حیوانات و همه این‌ها با انسان مشاهده می‌شود. این رابطه، رابطه کلی و عمومی است. از این نظر کسی بالفعل حق اختصاصی ندارد، مانند همه بالقوه حق دارند، کسی نمی‌تواند به یک عنوان مانع استیفای حق دیگران شود یا همه را به خود اختصاص دهد. مواردی هم هست که فرد خودش موجبات حق را برای خود فراهم می‌آورد، و بین حق و صاحب آن رابطه فاعلی به وجود می‌آورد. در این موارد باید امکانات مساوی برای همه افراد فراهم شود، زمینه فعالیت برای همه به طور مساوی ایجاد گردد، مقتضای عدالت این است که تفاوت‌هایی که خواسته و یا ناخواسته در اجتماع هست، تابع استعداد و شایستگی‌ها باشد (مطهری، ۱۳۶۰).

۲. صمیمیت و خوش‌رویی: خوش‌رویی و صمیمیت به‌عنوان نیاز روحی انسان، ضرورت اجتماعی، و عامل همبستگی اجتماعی، بر مدار حس تعلق شکل و قوام پیدا می‌کند. روح جمع‌گرای انسان، او را به مهرورزی و دوستی می‌کشاند و در این مسیر توانایی و قابلیت بیشتری را در مواجهه با سختی‌های اجتماعی پیدا می‌کند؛ افزون‌براین، صمیمیت و مهرورزی دلالت بر وجود نوعی هنرمندی فردی و اجتماعی مبتنی بر خرد و نیز علایق عاطفی دارد؛ چراکه فرد در پرتو جاذبه اخلاق و رفتار، صمیمی و همدل شدن با دیگران را ممکن می‌سازد و از این طریق حلقه‌های دوستی اقتدارآفرین شکل می‌گیرند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْكَوَدُ دُ نَضْفُ الْعَقْلِ؛ دوستی و مهرورزی، نیمی

از خرد است» (پاینده، ۱۳۵۶، ص ۴۹۶). روح انسان، در سایه دوستی و مهرورزی، شکوفا و مصفا می‌شود و از این رهگذر، آدمی طعم شیرین حیات را بهتر می‌چشد و از احساس غربت و تنهایی به در می‌آید. چنان‌که باز در کلام امام علی علیه السلام داریم: «أَعَجَزَ النَّاسُ مَنْ عَجَزَ عَنْ إِكْتِسَابِ الْأَخْوَانِ، وَ أَعَجَزَ مِنْهُ مَنْ ضَعِفَ مَنْ ظَفِرَ بِهِ مِنْهُمْ. ناتوان‌ترین مردم، کسی است که از به دست آوردن برادران [و دوستان] ناتوان باشد و ناتوان‌تر از او کسی است که دوستی را که به دست آورده است، از دست بدهد» (نهج البلاغه، حکمت ۱۲). یکی از راه‌های دوست‌یابی و رسیدن به توفیق حفظ این نعمت، داشتن چهره‌ای گشاده و خندان و رفتار با مهر و محبت است. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «الْبَشَاشَةُ جِبَالُهُ الْمَوَدَّةُ؛ خوشرویی، رشته و دام دوستی است» (نهج البلاغه، حکمت ۶).

۳. صداقت و قاعده‌مداری: صداقت را به معنای نبود تعارض میان الفاظ و افکار فرد با رفتار و اعمال او دانسته‌اند. صداقت امری درونی است که در گفتار و عمل فرد تجلی پیدا می‌کند. این صفت لازم است تا ابتدا در ذهن و روان افراد پذیرفته شود تا بتواند آن را در برابر دیگران بروز دهد. صداقت به ایجاد اعتماد، بهبود روابط و توسعه جوامع کمک می‌کند. شهروندان صادق یکی از دلایل اصلی توسعه هر ملت هستند. به همین دلیل چنین صفتی برای زندگی آزاد، شاد و موفق ضروری است. نقطه مقابل صداقت، دروغ است که برخلاف صداقت موجب بی‌اعتمادی و بدگمانی می‌شود. در جامعه‌ای که دروغ‌گویی قاعده و اصل شود اعتماد متقابل وجود نخواهد داشت، روابط افراد کاملاً غیراخلاقی خواهد شد، فساد و تباهی در همه سطوح رخنه خواهد کرد. چنین جامعه‌ای کمترین نزدیکی را با یک جامعه دینی و اخلاق‌مدار خواهد داشت.

با رواج دروغ‌گویی اعتماد و اطمینان افراد از یکدیگر سلب می‌شود و تحمل زندگی اجتماعی بسیار تلخ و طاقت‌فرسا خواهد بود؛ زیرا دروغ سرچشمه نفاق و دورنگی است. در جو اجتماعی مملو از بی‌اعتمادی، روابط از دوستی‌های مشکوک و نافرجام گرفته تا رودربایستی‌ها و ملاحظه‌کاری‌ها، مصلحت‌جویی‌ها، پنهان‌کاری‌ها، بازی‌ها و درنهایت انواع دشمنی‌ها پیش می‌رود و به صورت‌های بسیار متنوعی از روابط روانی و اجتماعی همچون: فتنه، تملق، مبالغه، عیب‌جویی، نیرنگ، فرصت‌طلبی، تحریک و ده‌ها خصیصه

منفی دیگر که جملگی بر پایه دروغ شکل گرفته‌اند، تجلی پیدا می‌کند و زوال اجتماعی را موجب می‌شود. در موقعیت اجتماعی‌ای که فرمان‌های اجتماعی مانند قانون و اخلاق اهمیت خود را از دست می‌دهند، افراد بیشتر از تمایلات خود تبعیت می‌کنند، و آرزوهای افراد نقش تنظیم‌کننده‌های اجتماعی را بازی خواهند کرد. به تعبیری دیگر، در شرایطی که قانون و اخلاق به عنوان دو تنظیم‌کننده مهم اجتماعی، قدرت خود را در کنترل و جهت‌دادن رفتار فرد از دست می‌دهند، فردگرایی و مادی‌گرایی به منفعت‌جویی بی‌مهار و غیرمسئولانه تبدیل می‌شود. اگر فرد احساس کند هنجارهای قانونی و اخلاقی رعایت نمی‌شوند، برای حفظ منافع خود یا برای آنکه بتواند خود را از تعرض دیگران برکنار نگه دارد، احتمالاً تمایل کمتری به تبعیت از هنجارها خواهد داشت. بر همین اساس، لازم است میان فردگرایی مسئولانه و مدنی که مضمون اصلی آن استقلال رأی و شخصیت و اعتماد به نفس است و خودگرایی منفعت‌جویانه تمایز قائل شد.

۴. مدارا: مدارا به معنای بخشش و سخاوت، بلندنظری، آزادی و آزادمنشی است که نوعی بزرگواری و جوانمردی در آن نهفته است و نیز قرین با تحمل کردن، به نرمی رفتار کردن، مجازشمردن، رواداری، خودداری، چشم‌پوشی، بردباری، سعه صدر و تحمل هرگونه عقیده مخالف است. این اصطلاح در فرهنگ اسلامی سابقه‌ای به اندازه تاریخ اسلام دارد؛ چراکه از پیامبر ﷺ روایاتی به این مضمون نقل شده است که دین اسلام دین سمحه و سهله است. در قرآن کریم نیز آمده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵) که کم‌ویش مضمون مدارا و تساهل را در خود دارد.

مدارا، در معنای اسلامی کلمه، در دو معنا به کار رفته است: نخست، به معنای سهولت و سماحت شرع مقدس اسلام که در مواردی از آن به «نفی حرج» از دین تعبیر شده است و دیگری به عنوان یک فضیلت اخلاقی و شیوه رفتار و عمل که جایگاه ارزشی آن در فرهنگ اسلامی مورد توافق همگان است. ریشه مدارا در معنای نخست به روایت پیامبر ﷺ باز می‌گردد که بر اساس آن شریعت اسلام را شریعت «سمحه و سهله» توصیف می‌کند. در معنای دوم ناظر به پذیرش تکرر درون‌دینی و نحوه سلوک با پیروان

ادیان دیگر است. تسامح و تساهل به معنای آسان‌گیری، گذشت، اغماض، جوانمردی، مخالفت با سخت‌گیری و شدت در امور است و برخورد مداراجویانه و احترام‌آمیز با عقاید و اعتقادات دیگران است. تسامح در این معنا، پذیرش شکاکانه یا بزرگواری تمام عقاید نیست، بلکه رفتاری است مبتنی بر تأیید حق نهادی مطلق دیگران تا به دلخواه خویش بیان‌نمایند، اندیشه‌شان را بیان کنند و بتوانند از این حق دفاع کنند، حتی اگر به نظر ما خطا باشد (افراسیابی و جهانگیری، ۱۳۸۹).

رواداری یا مدارا از نگاه فلسفی واجد یک ساختار سه‌وجهی است: نخست آنکه، باید بتوان امری را مشخص ساخت که با آن عدم موافقت وجود داشته باشد. دوم آنکه، می‌باید ملاحظاتی در کار باشد که مداراگر را به عدم مداخله یا عدم اعمال خشونت و تهدید یا استفاده از زور ترغیب کند و سوم آنکه، خودداری از عمل یا گرایش به خودداری از عمل مداخله باید چیزی فراتر از قبول و پذیرش بدون هر نوع مخالفت درونی یا تسلیم و رضا از سر ضعف یا جهل یا بی‌تفاوتی صرف باشد. از این تعریف استنباط می‌شود که مدارا یک رابطه دو طرفه و اجتماعی است که فرد را به صورت ذهنی یا عینی با طرف مقابل خود درگیر می‌کند و با آگاهی از این نوع تقابل به این نتیجه می‌رساند که سازش و همزیستی مسالمت‌آمیز و تحمل دیگری مخالف یا متفاوت ضروری است (ترکارانی، ۱۳۸۸).

به نظر نیکفر، به مدارا می‌توان از دو منظر نگاه کرد: یکی به عنوان فضیلتی اخلاقی و دیگری به عنوان ارزشی اجتماعی. براساس دیدگاهی که مدارا را به عنوان فضیلت اخلاقی می‌نگرد، جامعه‌ای اخلاقی است که ستون پایه‌های اخلاقی خویش را بر مبنای احترام به دیگری مخالف می‌گذارد. دیدگاهی که مدارا را به عنوان یک ارزش اجتماعی و سیاسی می‌نگرد، از آن به عنوان ملاطی برای همبستگی اجتماعی استفاده می‌کند که در سایه آن، همزیستی مسالمت‌آمیز بین اقوام، گروه‌ها، احزاب و طبقات مختلف و متفاوت امکان‌پذیر می‌شود (نیکفر، ۱۳۷۷).

لازمه مداراجوبودن این است که بپذیریم افراد بشر در نگرش، گفتار، رفتار و ارزش‌هایشان متفاوت هستند. مدارا هم در رفتار و هم در کردار افراد ظاهر می‌شود،

بنابراین نوعی نگرش و الگویی از کنش احترام‌آمیز نسبت به افراد، گروه‌ها و عقاید و اعمال دیگران است. میانه‌روی در هر کاری، نیک و لازم است، حتی در دوستی و مهرورزی. امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «با دوست به اندازه معین دوستی کن، شاید روزی دشمن شود. دشمن را هم در حد اعتدال دشمن بدار، شاید روزی با تو دوست شود» (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۸).

۵. حمایت: حمایت اجتماعی مفهومی چندبعدی است که تعاریف متنوعی برای آن وجود دارد. برخی، حمایت اجتماعی را میزان برخورداری از محبت، همراهی، مراقبت، احترام، توجه، و کمک دریافت‌شده توسط فرد از سوی افراد یا گروه‌هایی نظیر اعضای خانواده، دوستان، و دیگران تعریف کرده‌اند. حمایت اجتماعی گاهی واقعیتهای اجتماعی و یا ناشی از ادراک و تصور فرد نیز دانسته شده است. حمایت اجتماعی دلالت بر وجود احساس آرامش و امنیت دارد، چراکه در پرتو این احساس فرد این معنا را در ذهن دارد که جامعه، او را بخشی از خود می‌داند و برایش ارزش قائل است. با این پشتوانه روحی، این اطمینان در فرد به وجود می‌آید که در صورت بروز مشکل یا خطر تنها نیست و افرادی هستند که در این مواقع به یاری او می‌آیند و در حل مشکل به او کمک کنند. دامنه دریافت حمایت و کمک می‌تواند در مقیاس‌های محدود خانواده، خویشان، دوستان و یا در عرصه وسیع‌تر که شامل افراد غیرخویشاوند و دوست هستند، قرار بگیرد. یکی از علل ایجاد روابط اجتماعی، کسب حمایت اجتماعی است که ممکن است به صورت غیرآگاهانه نیز محقق شود.

لازمه حمایت اجتماعی، تشکیل یک شبکه قدرت‌مند اجتماعی است که شکل‌گیری آن، ارتباط مستقیم با کیفیت روابط میان افراد یک جامعه دارد. کارکرد اصلی حمایت اجتماعی ادراک شده این است که ارزیابی ذهنی و انتظارات از حمایت به فرد کمک می‌کند تا باور کند که مورد احترام و توجه است و عضوی از یک شبکه وظایف متقابل است. شواهد تجربی مختلف حاکی از آن است که حمایت اجتماعی ادراک شده در برابر تجارب منفی ناشی از مواجهه با رخدادها منفی و گرفتاری‌های مزمن از فرد محافظت می‌کند.

۶. پرهیز از لجاجت و کینه‌توزی: لجاجت را به معنای اصرار و پافشاری بر مخالفت و به نهایت رساندن خصومت دانسته‌اند. از منظر روان‌شناختی - اجتماعی لجاجت، منش و روحیه‌ای است که انسان را به دام افراط‌گرایی و ستیزه‌جویی می‌اندازد و او را از مدار اعتدال خارج می‌کند و جلوی رشد وی را می‌گیرد. شخص لجوج برخلاف عقل و منطق، بر امری نادرست اصرار می‌ورزد و بی‌دلیل به مخالفت با آن می‌پردازد. از آثار لجاجت می‌توان به استبداد رأی، پافشاری بر باطل، تنش در روابط اجتماعی، عدم تعادل شخصیتی، کینه‌جویی، و استیلا بر دیگران اشاره کرد. پیامدهای این خصلت موجبات تباهی فرد و اجتماع انسانی را فراهم می‌کند، مانند ریشه فساد، فتنه، و نابهنجاری‌های اجتماعی در این رذیلت اخلاقی است. حد نهایی لجاجت در گفتگو و تعامل متقابل را می‌بندد. حضرت علی علیه السلام انسان لجباز را فاقد رأی و اندیشه و نظریه می‌داند و می‌فرماید: «اللجوج لا رأی له: انسان لجوج صاحب رأی و اندیشه نیست» (الآمدی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۳۱)؛ همچنین می‌فرماید: «لیس للجوج تدبیر: آدم لجوج و ستیزه جو تدبیر ندارد» (الآمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۰۱).

عقل، با مشورت کردن از عقل دیگران بهره می‌برد. اما انسان لجباز از این نعمت استفاده نمی‌کند و در گمراهی خود باقی می‌ماند. لجبازی سیرت انسانی فرد را زشت می‌سازد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «اللجاج یشین النفس: لجاجت نفس انسانی را زشت گرداند» (الآمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۰۱). افراد ستیزه‌جو، انسان‌های خودخواه و کینه‌جو هستند و می‌کوشند با لجاجت و دشمنی با دیگران، رنج و ناراحتی درونی خویش را کاهش دهند، حال آنکه افزایش لجاجت سبب افزایش فشار روحی و جسمی‌شان می‌شود. انسان‌های معتدل احساسات ناشی از خشم و غریزه خود را کنترل می‌کنند تا بی‌درنگ به ستیزه‌جویی و لجاجت نپردازند. آنها می‌دانند که کنترل نفس، صبر، و بردباری می‌تواند به مودت و دوستی ختم شود و دشمن را به دوست تبدیل کند. افراد و جامعه، به انسان لجوج بی‌اعتنا می‌شوند و حتی خداوند نیز او را از عنایت خود محروم می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله که نماد عطف و مداراست، جایگاه لجبازی در منظر الهی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «أَبْغَضُ الرَّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْاَلْدُّ الْخَصِيمُ: منفورترین مردان نزد

خدا، مرد لجوج و ستیزه جوست» (پاینده، ۱۳۵۶، ص ۴۱۱).

۷. دور اندیشی: در نبود دوراندیشی، به آینده ممکن و احتمالی در قیاس با وضعیت کنونی توجه نمی‌شود. در این شرایط نوعی وضعیت نوستالوژیک گذشته‌گرایی قوت می‌یابد و پاداش و منافع آنی بر پاداش آتی رجحان پیدا می‌کند. افراد سست‌اندیشه، جاهل، و کوتاه‌فکر هم‌نشینان خود را به وادی گمراهی و فساد می‌کشاند و سزاوار رفاقت نیستند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «وَ اخْذَرْ صَحَابَهٗ مَنْ يَفِيلُ رَأْيَهُ وَ يَنْكُرُ عَمَلَهُ: از هم نشینی با کسی که اندیشه‌اش، سست و کارش، ناپسند است، پرهیز» (نهج‌البلاغه، نامه ۶۹).

۸. خیرخواهی: خیرخواهی مفهوم مهمی در ادیان است. در ادبیات اسلامی این پدیده با عنوان واجب و مستحب یاد شده است. دورکیم عدالت را نتیجه حقوقی یک احساس اخلاقی واحد می‌داند؛ احساس همدردی که انسان برای انسان دارد. در زیست‌جهان فعلی و سلطنت اقتصاد بر وجوه زندگی بشر، گفتگو دگرخواهی - منفعت‌طلبی بحثی جدی است. در سطح فردی افراد تنگ‌نظر و بخیل، همیشه از خیررسانی به دیگران دریغ می‌کنند و بهره‌ای از ایشان به مردم نمی‌رسد و همیشه به فکر سواستفاده از دیگران هستند. اینان به افراد نگاه ابزاری دارند تا به اهداف شخصی خود برسند. در این راستا حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ مُصَادَقَهُ الْبَخِيلِ، فَإِنَّهُ يَقْعُدُ عَنْكَ أَحْوَجُ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ: از دوستی با بخیل پرهیز؛ چون او در سخت‌ترین شرایط نیازمندی تو، از کمک‌رسانی به تو دریغ می‌ورزد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۸). حضرت علی علیه السلام در سخنی دیگر این‌گونه افراد را دشمن آدمی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَبَالِكْ فَهُوَ عَدُوٌّكَ: کسی که به فکر تو نیست و به تو اهمیتی نمی‌دهد، دشمن توست» (الآمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۴۱). در نظر امام علی علیه السلام حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر از مهم‌ترین حقوق است و اصلاح جامعه را وابسته به اصلاح هر دو دانسته‌اند. چنان‌که اگر رهبر و مردم، هر دو به وظایف خویش عمل کنند و حقوق طرف مقابل را پاس دارند، حق در آن جامعه عزت می‌یابد.

۹. گذشت و انصاف: انصاف زیرمجموعه فضیلت عدالت و هنجاری اخلاقی است.

دیدگاه سودمندگرا که ریشه در مکتب پراگماتیسم^۱ دارد، کنش اخلاقی را بیشینه کردن خیر برای اکثریت مردم می‌داند. به بیان ساده این دیدگاه می‌گوید که اموری را انتخاب کن که بهترین نتایج را به بار می‌آورد؛ چرا که این عمل اخلاقی است. هنجار اخلاقی انصاف، به مثابه تجلی عدالت، در مرکز این دیدگاه قرار دارد. جلبی (۱۳۸۹) بر هنجار انصاف تأکید مضاعف دارد و مهم‌ترین کانون و منبع تهدید صلح و امنیت فردی و جمعی را محدودیت منابع و تضاد مزمن و خفته بر سر منابع کمیاب می‌داند؛ لذا تضادهای آشکار و نهان با توجه به ارزش‌های اجتماعی عینی چهارگانه هنجارهای مدیریت و به دنبال آن «هنجارهای توزیع منابع ارزشمند» ایجاب می‌کند که «هنجارهای ضمانت اجرا» وارد عرصه شوند. در مجموع انصاف، یعنی پرهیز از امتیازطلبی برای خود و برابردانستن خویش با دیگران در بهره‌مندی از حقوق و مزایا. رفتار منصفانه با دیگران مایه آرامش وجدان انسان است، و سبب دوام دوستی، افزایش دوستان، و محبوبیتش می‌شود. امام علی (ع) می‌فرماید: «خودت را در آنچه میان تو و دیگری است، میزان قرار بده. پس آنچه برای خود دوست می‌داری، برای دیگران هم دوست بدار و آنچه برای خودت نمی‌پسندی، برای دیگری هم می‌پسند و همان گونه که دوست نداری به تو ستم نکنند، تو هم ستم نکن» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

۱۰. شبکه پیوندها: تداوم دوستی، در سایه نرمش و مداراست. امام علی (ع) می‌فرماید: «مَنْ لَانَ عُودُهُ كَثُفَتْ أَغْصَانُهُ؛ کسی که درخت وجودش نرم باشد، شاخ و برگ او انبوه و فراوان می‌شود» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۴). ایده پیوندها در ایجاد اقتدار و قدرت اجتماعی در مقیاس‌های فردی و جمعی اهمیت شایانی دارد. به خصوص در دوره‌ای که شبکه‌ها نقش مهمی در مناسبات اجتماعی پیدا کرده‌اند و به نوعی دارایی و سرمایه دانسته می‌شوند. لین نان (۲۰۰۱) سرمایه اجتماعی را در قالب منابع نهفته^۲ در

۱. عمل‌گرایی (Pragmatism)

۲. embedded resources

ساختار اجتماعی تعریف می‌کند و گفتگوی خود را در «نظریه منابع اجتماعی»^۱ این گونه گسترش می‌دهد: سرمایه اجتماعی از طریق روابط اجتماعی به دست می‌آید که نوعی دارایی اجتماعی است. وی چهار علت را موجب اثرگذاری سرمایه اجتماعی بر کنش‌های اعضای جامعه می‌داند: الف) سرمایه اجتماعی جریان اطلاعات را تسهیل می‌کند؛ ب) پیوندهای اجتماعی قدرت اعمال نفوذ روی کارگزاران سازمانی دارند؛ پ) سرمایه اجتماعی برای افراد اعتبار اجتماعی تولید می‌کند؛ ت) پیوندهای اجتماعی در تقویت هویت و بازشناسی افراد تأثیرگذار هستند. نان‌لین، سرمایه اجتماعی را منابع احاطه شده توسط کنشگران در شبکه‌های اجتماعی تعریف می‌کند؛ یعنی، منابع محاط در روابط اجتماعی است تا افراد، و دسترسی و استفاده از این منابع در اختیار افراد است. گرانووتر^۲ (۱۹۷۳م) فرآیندهای موجود در شبکه‌های روابط اجتماعی را پربارترین پل بین دو سطح^۳ و خرد^۴ جامعه می‌داند و شبکه‌ها را عواملی در نظر می‌گیرد که تعاملات سطح خرد از طریق آنها به الگوهای کلان جامعه تبدیل و در نهایت فرآیندی معکوس را نیز باعث می‌شوند. وی به منظور ارائه تحلیل خود بخش محدودی از تعاملات سطح خرد را که قدرت پیوندهای بین فردی خوانده می‌شوند، برگزیده و تلاش می‌کند تا با تحلیل شبکه^۵ آن را به پدیده‌های کلانی مانند تحرک اجتماعی^۶، انتشار^۷، و انسجام اجتماعی^۸ مربوط سازد. گرانووتر در مورد قدرت پیوندهای بین فردی می‌گوید: «قدرت یک پیوند، تلفیقی (احتمالاً خطی)^۹ از مقدار زمان^{۱۰}،

-
1. social resources theory
 2. Granovetter
 3. macro
 4. micro
 5. social network analysis
 6. social mobility
 7. diffusion
 8. social cohesion
 9. linear
 10. amount of time

شدت عاطفی^۱، صمیمیت^۲ (اعتماد متقابل^۳)، و خدمات متقابلی^۴ است که پیوند را مشخص می‌کنند» (گرانووتر، ۱۹۷۳م، ص ۱۳۶۱). نتیجه این که قدرت پیوند موجود میان افراد با میزان هم‌پوشانی دایرهٔ دوستان‌شان رابطه دارد و هرچه پیوند افراد قوی‌تر باشد تعداد دوست‌های مشترک‌شان افزایش می‌یابد (گرانووتر، ۱۹۷۳م).

۱۱. اعتماد: اعتماد اجتماعی به‌عنوان ویژگی فردی مطرح است و در تبیین آن از نظریه‌های مربوط به شخصیت و مؤلفه‌هایی مانند همکاری، صداقت، وفاداری، امید و دگرخواهی بهره برده می‌شود. در جامعه‌شناسی، اعتماد اجتماعی به‌عنوان نوعی رابطهٔ اجتماعی و ویژگی جمعی موردتوجه است و در تبیین آن از زمینه‌ها و عوامل اجتماعی کمک گرفته می‌شود. در علوم سیاسی، اعتماد با مشروعیت نهادهای سیاسی ارتباط وثیقی می‌یابد. افزون بر این، اعتماد اجتماعی، واقعیتی اجتماعی - فرهنگی است که ریشه در زمینه‌ها و تجارب اجتماعی تاریخی یک جامعه دارد. زمانی که در یک جامعه فرهنگ اعتماد ظهور می‌یابد و در نظام هنجاری جامعه ریشه می‌دواند تبدیل به عامل توان‌مندی می‌شود که آثار و کارکردهای زیادی را در سطح‌های گوناگون از خود بر جای می‌گذارد؛ از این رو می‌توان گفت، اعتماد یکی از جنبه‌های مهم روابط انسانی است که زمینه‌ساز مشارکت و همکاری میان اعضای جامعه است.

اعتماد در روابط بین انسان‌ها و کنش‌های آنها نمود پیدا می‌کند، به خصوص در آن دسته از کنش‌هایی که جهت‌گیری معطوف به آینده دارند و آن نوعی رابطهٔ کیفی است که به تعبیر کلمن (۱۳۷۷) قدرت عمل کردن را تسهیل می‌کند.

اعتماد به معنای فائق آمدن بر نوعی تمایل و اشتیاق فردی خودخواهانه است که زمینه‌ساز پذیرش دیگران، معاشرت گروهی و جمعی است؛ بنابراین اعتماد پذیرش کارگزاری دیگران است (سلیگمن، ۱۳۸۷) و این پذیرش به تدریج شعاع فراخ‌تری را پیدا

-
1. emotional intensity
 2. intimacy
 3. mutual confiding
 4. reciprocal services

می‌کند و امکان ظهور جامعه آراسته‌ای که آدام فرگسندر قرن هجدهم مطرح کرده است را موجب می‌شود؛ جامعه‌ای که مبتنی بر پذیرش متقابل افراد است؛ جامعه‌ای که دیگر به غریبه‌ها ضرورتاً به عنوان افرادی خطرناک نمی‌نگرند، دیگر در بند شرایط سنتی عضویت و مشارکت نیستند، درون محدوده‌های دولت-ملت و به لحاظ پارادایمی درون محدوده‌های شهر با هم مواجه می‌شوند، شهری که در آن زندگی میان غریبه‌ها جریان دارد، میان کسانی که شما آنها را نمی‌شناسید و میان کسانی که شما را نمی‌شناسند، و میان کسانی که اگرچه ناشناسند لیکن خطرناک نیستند. این برخورد میان افراد مستقل، و پذیرش متقابل یکدیگر، مبنای آن نوع تأیید و احساس اخلاقی را تشکیل می‌دهد که از نظر متفکران عصر روشن‌گری اسکا تلند، مبنای زندگی اجتماعی است و در حقیقت اصل زندگی اجتماعی را ممکن می‌سازد (سلیگمن، ۱۳۸۷، ص ۹).

اعتماد مانند یک ویژگی شخصیتی بر نظام تمایلات کنشگران تأکید دارد که آمادگی لازم را برای اعتماد کردن در فرد تقویت می‌کند. به تعبیر زتومکا (۱۳۸۶) رغبت در نشان دادن اعتماد، به ساختار نظام‌مند شخصیت وابسته است. اعتماد به مثابه یک قاعده فرهنگی، به تصمیمات مربوط به اعتماد کردن یا بی‌اعتمادی در زمینه فرهنگی که قواعد هنجاری افراد را متقاعد به اعتماد کردن می‌کنند، تأکید دارد. اعتماد به‌طور اساسی معطوف به دیگران است و حالتی از راحتی، اطمینان و اتکاپذیری را دربردارد. علاوه بر این در نظر زتومکا، قابلیت اعتماد به موضوعات مختلف ممکن است نه تنها ناشی از ویژگی‌های درونی مانند شهرت، عملکرد یا ظاهر باشد بلکه به برخی از ویژگی‌های زمینه‌ای بیرونی که کنش‌های کنشگران اجتماعی در آنها اتفاق می‌افتند نیز مربوط می‌شود.

۱۲. عیب‌پوشی: عیب‌جویی موجب اختلال در روابط اجتماعی می‌شود. عیب‌جویی، کینه و عداوت می‌آفریند و پیوندها را بر هم می‌زند و انسان‌ها را از یکدیگر دور می‌سازد. در مقابل، عیب‌پوشی موجب تحکیم دوستی و محبت، تقویت روابط اجتماعی و اعتماد افراد به یکدیگر می‌شود. در کلام امام علی (ع) آمده است که عیب‌های مردم را تا حد ممکن پوشیده بدار، چنان که دوست می‌داری خداوند، عیب‌های تو را از چشم

مردم پنهان بدارد (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۵). عیب پوشی حاصل وجود خصائلی مانند سعه صدر و بردباری است. در جایی که فرهنگ مدنی و عام گرایی اخلاقی قوت دارد عیب جوایی و بهانه جوایی جای خود را به گشاده رویی، سعه صدر، تحمل، و مدارا می دهد که مقوم روابط اجتماعی و دوستی است (جهانگلو، ۱۳۸۳). با لحاظ کردن مجموع تم های فوق است که دوستی می تواند به استحکام اجتماعی و اقتدار سیاسی کمک کند.

فهرست منابع

* قرآن الکریم

ابراهیم نژاد، محمدرضا. (۱۳۹۲). دوستی و راهبردهای تحکیم آن از منظر آموزه‌های دینی. سراج منیر، ۱۶(۳)، صص ۱۳۱-۱۵۰.

افراسیابی، حسین؛ جهانگیری، جهانگیر. (۱۳۸۹). مطالعه خانواده‌های شهر شیراز در زمینه عوامل و پیامدهای مدارا. جامعه‌شناسی کاربردی(۳)، صص ۱۷۳-۱۷۵.

اکوانی، حمدالله. (۱۳۹۴). سیاست دوستی در گفتمان علوی. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۹(۳)، صص ۱۱۵-۱۳۵.

الآمدی، عبدالواحد. (۱۴۲۹). غرر الحکم و درر الکلم. قم: مؤسسه دار الکتاب الاسلامی.

بحرانی، مرتضی. (۱۳۹۳). بدایت و نهایت دوستی مدنی در فلسفه فارابی. مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۲۲(۱)، صص ۹۱-۱۱۰.

بحرانی، مرتضی. (۱۳۹۴). دوستی مدنی و نوع مدینه نزد فارابی. دانش سیاسی، ۲۱(۱)، صص ۶۹-۸۸.

بحرانی، مرتضی؛ شکوری، ابوالفضل. (۱۳۸۷). بررسی زبانی نسبت دوستی و ریاست در اندیشه سیاسی فارابی. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱(۴)، صص ۱۴۳-۱۵۸.

بستانی، احمد. (۱۳۹۵). دوستی مدنی و دوستی کیهانی: دو روایت از نسبت شهر و دوستی در فلسفه سیاسی اسلامی. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۴۲(۱)، صص ۵۹-۸۵.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۵۶). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.

ترکارانی مجتبی. (۱۳۸۸). بررسی و سنجش وضعیت مدارای اجتماعی در لرستان. تحقیقات علوم اجتماعی ایران، ۱(۱)، صص ۱۵۷-۱۳۴.

جهانبگلو رامین. (۱۳۸۳). تفاوت و تساهل. تهران: نشر مرکز.

- جلبی، مسعود. (۱۳۸۹). تحلیل نظری منشأ و ارتباط هنجارهای اجتماعی و نابرابری، تحلیل اجتماعی؛ نظم و نابرابری‌های اجتماعی، ۴، صص ۱-۲۶.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۶). حکمرانی حکیمانه. تهران: دریا.
- ریتزر، جورج. (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر. تهران: بهار.
- زتومکا، پیوتر. (۱۳۸۶). اعتماد: نظریه جامعه‌شناختی (مترجم: غلامرضا غفاری). تهران: شیرازه.
- سلیگمن، آدام. (۱۳۸۷). اعتماد و جامعه مدنی (مترجم: محمد تقی دلفروز، در اعتماد و سرمایه اجتماعی، تدوین فوان تونکیس). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کلمن، ج. (۱۳۷۷). بنیادهای نظریه اجتماعی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نی.
- محدثی، جواد. (۱۳۸۵). دوستی و آداب آن از نگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام. طویبی، ۱۳(۴)، صص ۷۴-۸۱.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۰). بیست گفتار. قم: انتشارات اسلامی.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۴). دوستی در فلسفه سیاسی. پژوهش سیاست نظری، ۱(۱)، صص ۱۳۰-۱۰۹.
- موحد، محمد علی. (۱۳۸۱). در هوای حق و عدالت. تهران: نشر کارنامه.
- نساجی زواره، اسماعیل. (۱۳۹۲). دوستی و راهبردهای تحکیم آن از منظر آموزه‌های دینی. پاسدار اسلام، ۳۸۵(۵)، صص ۴۷-۴۹.
- نیکفر، محمدرضا. (۱۳۷۷). بررسی اخلاق‌شناسانه حد مدارا. کیان، ۸(۴۵)، صص ۱۵۲-۱۵۶.
- وبر، ماکس. (۱۳۸۹). دین، قدرت، جامعه (مترجم: احمد تدین). تهران: انتشارات هرمس.
- Lin Nan, A. (2001). *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge University Press.
- Stirling, J. (2001). *Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research*.
- Granovetter, Mark. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Sociological Review*, 78(6), pp. 1360-1380.

References

* The Holy Quran.

- Afrasiabi, H., & Jahangiri, J. (2010). A study of families in Shiraz regarding factors and consequences of tolerance. *Applied Sociology*, 3, 173-175. [In Persian]
- Akvani, H. (2015). The politics of friendship in Alawi discourse. *Nahj al-Balagha Research Quarterly*, 9(3), pp. 115-135. [In Persian]
- Al-Amidi, A. (2008). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Islamic Book Institute. [In Arabic]
- Bahrani, M. (2014). The beginning and end of civil friendship in Farabi's philosophy. *Interdisciplinary Studies in Humanities*, 22(1), pp. 91-110. [In Persian]
- Bahrani, M. (2015). Civil friendship and the type of city in Farabi's view. *Political Knowledge*, 21(1), pp. 69-88. [In Persian]
- Bahrani, M., & Shakouri, A. (2008). Linguistic analysis of the relationship between friendship and leadership in Farabi's political thought. *Journal of Iranian Cultural Studies*, 1(4), pp. 143-158. [In Persian]
- Bostani, A. (2016). Civil friendship and cosmic friendship: Two narratives of the relationship between city and friendship in Islamic political philosophy. *Political Science*, 42(1), pp. 59-85. [In Persian]
- Chalabi, M. (2010). Theoretical analysis of the origin and connection of social norms and inequality. *Social Analysis: Order and Social Inequalities*, 4, pp. 1-26. [In Persian]
- Coleman, J. (1998). *Foundations of Social Theory* (M. Sabouri, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Delshad Tehrani, M. (2017). *Wise Governance*. Tehran: Darya. [In Persian]

- Ebrahimi-Nejad, M. R. (2013). Friendship and strategies for its consolidation from the perspective of religious teachings. *Seraj-e Monir*, 16(3), pp. 131-150. [In Persian]
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Sociological Review*, 78(6), pp. 1360-1380.
- Jahanbegloo, R. (2004). *Difference and Tolerance*. Tehran: Nashr Markaz. [In Persian]
- Lin, N. A. (2001). *Social capital: A theory of social structure and action*. Cambridge University Press.
- Manouchehri, A. (2005). Friendship in political philosophy. *Theoretical Politics Research Quarterly*, 1(1), pp. 109-130. [In Persian]
- Moaddasi, J. (2006). Friendship and its etiquette from the perspective of Imam Ali (a). *Touba*, 13(4), pp. 74-81. [In Persian]
- Motahari, M. (1981). *Twenty Discourses*. Qom: Islamic Publications. [In Persian]
- Movahed, M. A. (2002). *In the Air of Justice and Truth*. Tehran: Karnameh Publications. [In Persian]
- Nassaji Zawareh, E. (2013). Friendship and strategies for its consolidation from the perspective of religious teachings. *Pasdare Islam*, 385(5), pp. 47-49. [In Persian]
- Nikfar, M. R. (1998). An ethical examination of the limits of tolerance. *Kiyan*, 8(45), pp. 152-156. [In Persian]
- Payandeh, A. (1977). *Nahj al-Fasaha*. Tehran: Danesh World. [In Persian]
- Ritzer, G. (1998). *Sociological Theories in the Contemporary Era* (B. Bahar, Trans.). Tehran: Bahar. [In Persian]
- Seligman, A. (2008). *Trust and Civil Society* (M. T. Delforouz, Trans., in *Trust and Social Capital*, ed. F. Tonkiss). Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]

- Stirling, J. (2001). *Thematic networks: An analytic tool for qualitative research*.
- Sztompka, P. (2007). *Trust: A Sociological Theory* (Trans. G. Ghafari). Tehran: Shirazeh. [In Persian]
- Tarkarani, M. (2009). Examining and measuring the status of social tolerance in Lorestan. *Iranian Social Science Research*, (1), pp. 134-157. [In Persian]
- Weber, M. (2010). *Religion, Power, Society* (A. Tadayyon, Trans.). Tehran: Hermes Publications. [In Persian]

Religious Extremism Discourse and Its Critique from the Perspective of the Holy Quran (with Emphasis on Contemporary Afghanistan)¹

Seyyed Hossein Fakhr Zare² 

Khadem Ali Qasemi³ 

2. Assistant Professor, Department of Cultural Studies, Institute for Cultural and Social Studies, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran (Corresponding Author).

faryadfakhr@gmail.com

3. PhD Student in Quranic and Social Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

khademaliqasemi15@gmail.com



Abstract

The phenomenon of religious extremism in the Islamic world is an unfortunate issue that, through its violent actions against followers of other Islamic denominations, has caused extensive social harm and consequences. The harmful effects of these actions are now clearly visible in human societies, especially in Islamic communities. Undoubtedly, the spread of divisions and the intensification of conflict within the Islamic Ummah, particularly in the Middle East and Afghanistan, are direct consequences of religious extremism. For several decades, religious extremist groups have been active in Afghanistan. Prolonged internal conflicts and wars in Afghanistan have made it a safe haven and breeding ground for these extremist groups. Their actions in Afghanistan have led

1. **Cite this article:** Fakhr Zare, S. H., & Qasemi, K. A. (2024). Religious Extremism Discourse and Its Critique from the Perspective of the Holy Quran (with Emphasis on Contemporary Afghanistan). *Journal of Islam and Social Studies*, 12(46), 100-129.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68602.2077>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 18/02/2024 • **Revised:** 13/07/2024 • **Accepted:** 26/10/2024 • **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



to the portrayal of Islam as a violent religion opposed to coexistence, peace, and human kindness. Today, as a result of these groups' activities, Afghanistan faces various social problems such as insecurity, displacement, poverty, misery, and destruction. This study aims to examine the discourse of religious extremism in contemporary Afghanistan and critique it based on Quranic teachings. The research is applied in nature and uses documentary and library-based data, analyzed through critical discourse analysis. The findings indicate that religious extremism, particularly in the Islamic world and Afghanistan, arises from the ideological principles of these groups, particularly their understanding and interpretation of "Monotheism in worship," which is critiqued in this research based on Quranic teachings.

Keywords

Extremism, Religious Extremism, Monotheism in Worship, Infidelity, Polytheism,

گفتمان افراط گرایی مذهبی و نقد آن از منظر قرآن کریم (با تأکید بر افغانستان معاصر)^۱

خادم علی قاسمی^۳ 

سیدحسین فخرزراع^۲ 

۲. استادیار، گروه فرهنگ پژوهی پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

faryadfakhr@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

khademaliqasemi15@gmail.com



چکیده

جریان افراط گرایی مذهبی در جهان اسلام پدیده‌ای نامیمون است که با عملکرد خشونت طلبانه خود درقبال پیروان دیگر مذاهب اسلامی، لطمات، آسیب‌ها و پیامدهای گسترده و گوناگون اجتماعی را تحمیل کرده است. اثرات زیان بار ناشی از عملکرد آنان امروزه در جوامع انسانی به‌ویژه جوامع اسلامی به‌طور آشکار قابل مشاهده است. بدون شک گسترش اختلافات و شعله‌ور شدن آتش نزاع در میان امت اسلامی در گستره جهان اسلام، کشورهای خاورمیانه به‌ویژه افغانستان به‌طور مسلم از پیامدهای افراط گرایی مذهبی است. در افغانستان بیش از چند دهه است که جریان‌های افراط گرایی مذهبی حضور و فعالیت دارند. چندین دهه جنگ و منازعات درونی در افغانستان باعث شده که این کشور محل حضور، پناهگاه امن و مرکز پرورش گروه‌های افراطی باشد. آنها با عملکرد خود در افغانستان باعث شدند اسلام به‌عنوان دینی خشونت طلب و مخالف همزیستی، صلح و انسان دوستی معرفی گردد. امروزه بر اثر فعالیت این گروه‌ها، این کشور با انواع مشکلات اجتماعی مانند ناامنی، آوارگی، فقر، بیچارگی و ویرانگری به‌جا مانده دست و پنجه نرم می‌کند.

۱. **استناد به این مقاله:** فخرزراع، سیدحسین؛ قاسمی، خادم علی. (۱۴۰۳). گفتمان افراط گرایی مذهبی و نقد آن از منظر قرآن کریم (با تأکید بر افغانستان معاصر). اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲(۴۶)، صص ۱۰۰-۱۲۹.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68602.2077>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



در این جستار تلاش بر این است که گفتمان افراط‌گرایی مذهبی در افغانستان معاصر مورد بررسی قرار گرفته و به نقد آن براساس آموزه‌های قرآن پرداخته شود. این پژوهش از نظر هدف، کاربردی و از نظر نوع داده‌ها، اسنادی و کتابخانه‌ای است که با روش تحلیل گفتمان انتقادی بررسی شده است. یافته‌های به دست آمده بیانگر آن است که افراط‌گرایی مذهبی در جهان، به‌ویژه در جهان اسلام و افغانستان برخاسته از اصول فکری این گروه‌ها به‌ویژه فهم و تفسیر آنان از «توحید عبادی» می‌باشد که در این تحقیق براساس آموزه‌های قرآن مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

افراط‌گرایی، افراط‌گرایی مذهبی، توحید عبادی، کفر، شرک، شفاعت، توسل.

مقدمه

بررسی عمیق مسئله افراط گرایی به ویژه افراط گرایی مذهبی به عنوان معضلی اجتماعی مشخص می کند که افراط گرایی مذهبی یا ریشه در نص گرایی و تفسیرهای متفاوت فرقه های یهودی دارد و یا از اختلافات کلیساهای شرق و غرب و درگیری های مذهبی الاهیات رادیکالیسم مسیحی نشأت می گیرد که به مرور زمان به افراط گرایی مذهبی موسوم شده است (پیتر و هریوت، ۱۴۰۰، صص ۱۶۰-۱۶۳). افراط گرایی مذهبی ابتدا در جوامع مسیحی به ویژه در داخل تحولات کشور آمریکا شکل گرفته و به تدریج در سایر کشورها به ویژه کشورهای مسلمان بروز و ظهور یافته است. هرچند اندیشه افراط گرایی مذهبی ریشه در تاریخ اسلام و ظهور خوارج دارد؛ اما تسلط غرب و فرهنگ غربی در گسترش افراط گرایی مذهبی در جهان اسلام بی تاثیر نبوده است، این فرهنگ در جهان اسلام پیامدهای فراوان فرهنگی و اجتماعی در پی داشت که یکی از آنها مسئله بازگشت به خلافت بود که امروزه از اساسی ترین و محوری ترین مسئله ها در حوزه فکر و اندیشه دینی و اجتماعی مسلمانان به ویژه افراط گرایان مذهبی به شمار می آید؛ براین اساس برخی از متفکران و دانشمندان اهل سنت، گرایش سلفی دارند، صدها جلد کتاب نوشته و احزاب و گروه های زیادی را به وجود آوردند تا از این طریق به آرزوها و اهدافی همچون بازگشت به خلافت در جوامع اسلامی برسند.

مطالعه این وضعیت نشان می دهد که دانشمندان دردمند و دلسوز بسیاری بودند که نمی خواستند فرهنگ مبتذل غرب بر تاروپود جوامع اسلامی سایه بگستراند؛ از همین رو آنها خواهان اقتدار جامعه اسلامی بودند و راهکار اساسی برون رفت از وضعیت ناگوار فرهنگی و اجتماعی جامعه اسلامی را بازگشت به وضعیت صدر اسلام و پیروی از آموزه های دینی و الگوی رفتار سیاسی صدر اسلام بیان داشتند (البواطی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸). با این وجود، برخی با سوءاستفاده از این شعار، از تفکرات ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب پیروی کرده و آن را به عنوان افکار سلف ترویج و جایگزین افکار و اندیشه های اندیشمندان این ایده نمودند و دغدغه دانشمندان دردمند مسلمان را با تفکرات ابن تیمیه

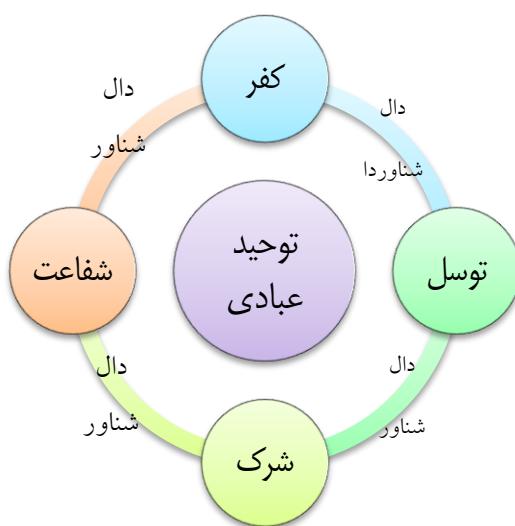
و محمد بن عبدالوهاب درهم آمیخته و به پیروی از آن، خشونت و تکفیر را در جوامع اسلامی به‌ویژه در افغانستان ترویج کردند و مشکلات اجتماعی فراوان را در عصر کنونی در این کشور و دیگر بلاد اسلامی به‌وجود آورده‌اند (عبدالسلام فرج، بی‌تا، ص ۲۱)؛ از این رو می‌توان ادعا کرد که جریان‌ها و گروه‌های افراط‌گرایی مذهبی ریشه در فتنه‌های صدر اسلام دارد. به عبارتی امروزه جهان اسلام به‌ویژه کشورهای خاورمیانه و افغانستان با افکار و اندیشه‌هایی روبروست، که به اسم سلف و سلفی‌گری به کفر دیگر مسلمانان فتوی داده و فرهنگ خشونت را در جوامع اسلامی به‌ویژه کشور افغانستان تبلیغ می‌کنند.

۱. الگوی تحلیل و هدف از پژوهش

در زمان کنونی در جوامع اسلامی و کشورهای خاورمیانه به‌خصوص افغانستان افراد و گروه‌های زیادی وجود دارند که تحت تاثیر افکار و اندیشه‌های افراط‌گرایان مذهبی فعالیت‌های تبه‌کارانه مانند انتحار و انفجار در مراکز دینی، تعلیمی و اماکن عمومی و... مرتکب می‌شوند و مردم مظلوم و بی‌گناه را با اتهام کفر و شرک قتل عام می‌کنند. این افکار و رفتارهای مبتنی بر آن، نشانگر این است که گروه‌ها و جریان‌های افراط‌گرایان مذهبی برخلاف آموزه‌های دین و دستورات آشکار قرآن عمل کرده و مرتکب اعمال جنایت‌کارانه‌ای مانند قتل عام و کشتار افراد بی‌گناه می‌شوند؛ درحالی‌که براساس آموزه‌های قرآن انسان موظف است حتی در صحنه جهاد و مبارزه براساس عدالت رفتار کرده، به انسانیت احترام گذاشته و از قتل و کشتار قساوت‌بار و گسترده دوری کند. با توجه به عملکرد خشونت‌آمیز و اختلاف‌برانگیز گروه‌های افراط‌گرایی مذهبی در جهان ازجمله در کشورهای اسلامی و کشور افغانستان، ضرورت دارد ضمن بررسی زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری این گروه‌ها به مبانی دینی و اصول فکری و ایدئولوژی این گروه‌ها پرداخته شود و رفتار و عملکرد نابه‌جار آنها با توجه به اصول فکری و ایدئولوژی‌شان مورد مطالعه قرار گیرد.

براین اساس هدف این پژوهش، بررسی اصول فکری و ایدئولوژیکی گروه‌های

افراط‌گرایان مذهبی به‌عنوان معضلی اجتماعی است. در این پژوهش با استفاده از تحلیل گفتمان انتقادی به‌عنوان ابزار و وسیله کارتحقیق، «توحید عبادی» را که در گفتمان حاکم بر افراط‌گرایان مذهبی از محوریت و جایگاه مهمی برخوردار است، به‌عنوان دال مرکزی و کفر و شرک و همچنین شفاعت و توسل که بر محوریت شرک و کفر شکل می‌گیرد، به‌عنوان دال‌های شناور مفصل‌بندی کند؛ بنابراین توحید عبادی به‌عنوان دال مرکزی و مفاهیم مانند: شرک، کفر، شفاعت و توسل به‌عنوان دال‌های شناور در این الگو ترسیم شده‌اند.



(الگوی تحلیل)

۲. چارچوب مفهومی

مفهوم افراط‌گرایی یکی از مبهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مفاهیم در اندیشه معاصر به‌ویژه در دانش و اندیشه اجتماعی است. علی‌رغم این‌که، این مفهوم به‌طور گسترده و فراوان در ادبیات علوم اجتماعی استفاده می‌شود، تعریف دقیق و مشخصی در مورد آن وجود ندارد؛ به‌همین دلیل افراد، اشخاص و گروه‌های زیادی برای اینکه رقیب خود را

تحت فشار قرار داده و از صحنه خارج نمایند، برچسب افراط‌گرایی به آنها می‌زنند (ویلکاکی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). راجر اسکروتن در کتابی تحت عنوان فرهنگ و اندیشه سیاسی، افراط‌گرایی را چنین تعریف کرده: «افراط‌گرایی اصطلاحی مبهم و حاوی معانی مختلف می‌باشد که عبارت است از باورهای افراطی و توجه نمودن به عواقب خطرناک و ناگوار آن که از هنجارهای رفتاری مناسب برخوردار نیستند، احساسات مخالفان را مدنظر نداشته و تنها هدف‌شان در هم‌شکستن مخالفان می‌باشد (ویلکاکی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). ویلکاکی از پژوهشگران برجسته در حوزه افراط‌گرایان مذهبی است که سال‌هایتمادی در رابطه با گروه افراطی، خشن و جنگ‌طلب تحقیق و ویژگی‌هایی فراوانی را برای طرز تفکر، اندیشه و هم‌چنین هنجارهای رفتاری افراط‌گرایان برشمرده است، که نگاه به آنها تا حدودی می‌تواند فهم ما از افراط‌گرایی را روشن سازد، مطلق‌انگاری، تفکر سیاه و سفید، رفتار بر اساس برداشت‌های ناموجه و غیرمسئولانه، عمل بر اساس ظن و گمان، داوری درباره خود و دیگران براساس معیارهای دوگانه، شرپنداشتن مخالفان و منتقدان، غیریت‌سازی مداوم و... از ویژگی‌های تشکیل‌دهنده افراط‌گرایی مذهبی است (ویلکاکی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۸-۱۱۲). این تعاریف که در باره جنبش‌های بنیادگرا و افراطی در سده‌های گذشته در جهان علی‌الخصوص در جهان اسلام بروز و ظهور یافته است، طی چند سده واپسین اسامی گوناگون و متنوعی چون: احیاگری، بنیادگرایی، پاک دینی، تجدید دعوی، اصلاح‌طلب، بیداری، رستاخیز، تجدید رنسانس، حیات‌بخش دوباره، مبارزه‌جو، فعال‌گرایی، اعتقاد به ظهور منجی، مهدویت، بازگشت به اسلام و... به‌خود گرفته است. با توجه به اسامی ذکرشده مناسب است که با درنظرداشتن آموزه‌های دینی به مفاهیم و اصطلاحاتی بپردازیم که در جهان اسلامی تولید و پدید آمده‌اند. این اصطلاحات و مفاهیم که مورد توجه دانشمندان و پژوهشگران علوم اجتماعی این حوزه مطالعاتی قرار گرفته عبارتند از: بعثه اسلامی، رنسانس اسلامی، صحوه اسلامی، بیداری اسلامی، احیاء دین، تجدید حیات دینی، اصولیة الاسلامیه، بنیادگرایی اسلامی، افراط‌گرایی مذهبی.

۳. مفهوم شناسی

از نگاه لغویین، افراط^۱ مصدر است و معنای اغراق، ضد تفریط، زیاده‌روی و مبالغه می‌دهد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۷)؛ همچنین افراط‌گرایی را به معنای از حد گذشتن، از حد و اندازه تجاوز کردن، زیاده‌روی آمده است (عمید، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۴). ابن منظور می‌گوید: علماء لغت افراط را به معنای از حد گذشتن، زیاده‌روی کردن در کار و اسراف معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۲). دانشمندان و لغت‌شناسان غربی، بنیادگرایی^۲ را از جلوه‌های افراط‌گرایی دانسته و معنای اساسی آن، شالوده، اساس، و پایه می‌دانند که مترادف «الاصولیه» واژه عربی که به معنای بازگشت به اصول و مبانی است (بريجانين، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۸۵) معنی می‌دهد. این در صورتی است که دانشمندان و متفکران اسلامی در نصوص و فرهنگ اسلامی واژه‌هایی همچون: غلو، تدروی، ژرف‌نگری، تعمق بیش‌ازحد، تشدد و سخت‌گیری را مترادف واژه افراط به کار گرفته‌اند (قرضاوی، ۱۴۲۷، ص ۸۴) و با توجه به این تعاریف از منظر دانشمندان و پژوهشگران اسلامی می‌توان گفت: واژه افراط و افراط‌گرایی به معنای زیاده‌روی و از حد گذشتن است که البته با توجه به شرایط، موضوع و جایگاه ممکن است تفاوت پیدا کند.

اما در اصطلاح دانشمندان، افراط و افراط‌گرایی از واژه یونانی رادی کس^۳ به معنای ریشه و صفتی دانسته شده که به نگرش‌ها و ارزش‌هایی که در تحولات و تغییرات بنیادی نهادهای اجتماعی تاثیر دارد اطلاق می‌شود (موحدی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۸). از نگاه قرضاوی، اعتدال‌گرایی به معنی وسطیت می‌باشد و معتقد است وسطیت یعنی دوری از افراط و تفریط، چنانچه افراط به معنای زیاده‌خواهی باشد. مسلماً تفریط به معنای کاستی معنا می‌گردد، پس حد وسط افراط و تفریط همان اعتدال و میانه‌روی است که از تعریف قرضاوی استفاده می‌شود (قرضاوی، ۱۴۲۷، ص ۲۳۷). سیدحسین نصر در این باره معتقد است: بنیادگرایی، انسجیده‌ترین اصطلاح ناخوشایند، ساختگی و دارای بار معنایی

1. extremism

2. fundamentalis

3. radix

شیطانی است که برای کوبیدن اسلام به کار گرفته شده است. ایشان اعتقاد دارد که بیشتر مسلمانان هنوز سنت گرا هستند و کنش‌های آنها را باید از تجدیدطلبان سکولار و هم از بنیادگرایان با معنایی که رسانه‌های غربی به کار می‌برند جدا نمود؛ زیرا خیلی از جنبش‌های مقاومت اسلامی را نباید بنیادگرا خواند و هم چنین باید حساب این جنبش‌های مقاومت و اسلامی را از جنبش‌های بنیادگرا که بدون توجه به اصول و قواعد دینی و انسانی دست به خشونت و کشتار می‌زنند جدا کرد. جالب این است که ایشان از بنیادگرایی سکولار نیز سخن به میان می‌آورد و بنیادگرایی سکولار را تعصب‌آمیزترین و جزمی‌ترین ایدئولوژی می‌داند (بابایی، ۱۳۹۹، صص ۲۱۷-۳۰۳).

با توجه به دیدگاه‌های دانشمندان و پژوهشگران اسلامی و غیراسلامی افراط‌گرایی در جهان تنها وجهه دینی و مذهبی ندارد، هرچند جنبه غالبی‌شان دارای منشاء دینی و مذهبی است؛ اما با نگاه عمیق‌تر به تاریخ افراط‌گرایی نشان می‌دهد که عوامل متعدد و گوناگون اجتماعی در پیدایش گروه‌ها و جنبش‌های افراطی دخیل است.

۳-۱. افراط‌گرایی مذهبی

در تعریف دقیق افراط‌گرایی مذهبی، دین‌پژوهان و دانشمندان علوم اجتماعی با مشکلاتی روبرو هستند و عمدتاً با عناوین مبهم دیگر چون: بنیادگرایی، اسلام‌گرایی و... تبیین و بررسی می‌گردد. این بازنمایی‌ها که نوعاً از دید متفکران و دانشمندان غربی به تحولات و مشکلات موجود در جهان اسلام صورت می‌گیرد نه تنها دقیق نمی‌باشد بلکه گاه مغرضانه و جانب‌دارانه نیز صورت می‌پذیرد (بابی‌سعید، ۱۳۹۰، ص ۵۱)؛ زیرا طبق این برداشت همه گروه‌ها و جنبش‌های اسلامی، افراطی و تندرو پنداشته می‌شوند، به دلیل اینکه طبق اصول و مبانی فکری گروه‌های اسلامی «دیانت از سیاست» جدا نبوده، بلکه ممیزه اصلی تمام جنبش‌ها و گروه‌های اسلامی همین امر می‌باشد. چنانچه قرضای می‌گوید: برخی برداشت‌ها از افراط‌گرایی چنان افراطی و بی‌دروپیکرند که حتی افراد متدین که ظاهر اسلامی را رعایت کرده یا افرادی که آداب و سنن اسلامی را در رفتار و کردار خود رعایت می‌کنند، در زمره افراط‌گرایان مذهبی قرار گرفته و جزء

افراط‌گرایان محسوب می‌شوند (قرضاوی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۵). از نظر ایشان افراط‌گرایان مذهبی دارای مشخصه‌هایی هستند که عبارتند از: تعصب و اتکا به آرای خود و عدم اعتراف به آرای دیگران، الزام همه به آنچه که خداوند مردم را به آن ملزم ننموده است، سخت‌گیری‌های ناروا و بی‌مورد و اعمال آن‌ها در همه شرایط بدون لحاظ شرایط زمانی و مکانی، خشونت و اعمال شاق و سخت‌گیرانه، داشتن نگاه بدبینانه و سوءظن و غیرت‌ساز و سقوط در ورطه تکفیر و شرک (قرضاوی، ۱۴۰۲ق، صص ۳۹-۵۳). برخی از تعاریف، ویژگی اصلی افراط‌گرایی مذهبی را خشونت‌های اجتماعی می‌دانند که عبارتند از «نوعی رفتار خشونت‌آمیز و هدف‌مند که از پشتوانه بسیار قوی و محکم هویتی و ایدئولوژیک برخوردارند و درصدد صدمه‌واردنمودن به دیگران می‌باشد» (جمالی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). در تعریف دیگر «افراط‌گرایی، صفت افراد و گروه‌هایی است که به‌طور معمول برای تحمیل باورها، ایدئولوژی یا ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر باورهای دینی خود به دیگران با خشونت و ارباب‌متوسل می‌شوند» (آدمی، ۱۳۹۴، ص ۳۸)؛ هرچند همه جریان‌های افراط‌گرا، چه سیاسی، چه قومی و چه مذهبی برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های خود از خشونت بهره می‌برند، اما تمایز افراط‌گرایی مذهبی از سایر افراط‌گرایان نه در اصل خشونت و ارباب‌گری است، بلکه در نوع آن می‌باشد. افراط‌گرایی مذهبی از خشونت خاصی برخوردار است که می‌توان آن را خشونت شدید و دوچندان به حساب آورد. منظور از خشونت مضاعف و مشدد، خشونت ایدئولوژیک است که با توجه به آموزه‌های دینی مانند جهاد، شهادت، امر به معروف، نهی از منکر و... تقدس یافته و جنبه‌های الهی و ماورایی به خود می‌گیرد؛ درحالی که سایر جریان‌های افراط‌گرایی بیشتر نگاه ابزاری به رفتار خشونت‌آمیز دارند و از آن به‌عنوان رسیدن به اهداف‌شان استفاده می‌کنند. اما در افراط‌گرایی مذهبی نفس خشونت‌ورزی که در قالب ترور، انتحار و کشتار جمعی و اعمال خشن دیگر اعمال خشن انجام می‌شود، مقدس، وظیفه الهی و دارای ارزش ذاتی و معنوی دانسته می‌شود. این امر به یک انرژی عظیم و ویرانگر مبدل گردیده که دارای پیامدهای وحشتناک، جبران‌ناپذیر و مهارناشدنی از هرگونه افراطیت مبتنی بر خشونت است.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت: مقصود از افراط‌گرایی مذهبی در این پژوهش نوعی شیوه تفکرورزی و عمل رفتاری است که بر حقانیت و هویت انحصاری یک گروه مذهبی خاص تأکید می‌کند و سایر فرقه‌ها و گروه‌های دینی و اجتماعی را انحرافی دانسته و بیرون از دایره اسلام و مسلمانی تلقی می‌کند؛ براین اساس افراط‌گرایان مذهبی به خود اجازه می‌دهند هرگونه خشونت و رفتار مبتنی بر خشونت در اجتماع را برای خود مشروع و مجاز بدانند. برای نمونه می‌توان از اعمال و رفتار افراط‌گرایان مذهبی در جهان اسلام به خصوص به کشور افغانستان یاد کرد. در افغانستان در دوره جهاد این کشور علیه ارتش شوروی سابق، بسیاری از بنیادگرایان دینی از کشورهای گوناگون به‌طور عمده از کشورهای عربی با انگیزه جهاد علیه ارتش شوروی سابق در این کشور حضور یافتند و تاکنون به بهانه جهاد علیه حضور نیروهای خارجی در طول چند دهه رفتار خشونت‌آمیز، خود را با دین و آموزه‌های دینی و شریعت پیوند زده، حملات هدف‌مند و سازمان‌یافته‌ی را طراحی کرده و به قتل عام مردم بی‌گناه مردم افغانستان در مکاتب، مساجد، آموزشگاه‌ها و حتی در بیمارستان‌ها مبادرت می‌کنند، رفتار و عملکرد خود را استشهادی نام نهاده و مرتکبین این اعمال جنایت کارانه و ننگین را مجاهد، مبارز و کشته‌گان خود را شهید می‌خواند، چندین سال حملات انتحاری در مراکز فرهنگی، آموزشی شیعیان، انفجار بازارها و مراکز تجمعی و اختطاف، حملات و کشتار در مسیر و شاهراه‌های افغانستان نمونه‌های روشن و عینی و گواه بر این است که براساس نگرش و باورها جریانات افراطی مذهبی، بسیاری دیگر از هویت‌های دینی و مذهبی تکفیر گردیده و تعرض به اموال، حقوق، دارایی‌ها و کشتار آنان مباح و مشروع می‌باشد.

۲-۳. گفتار حاکم بر ادیان توحیدی

شاید بهترین شروع در این زمینه، سخن علامه محمدحسین کاشف‌الغطا باشد که گفت: «اسلام دو ستون دارد؛ «کلمه توحید» و «توحید کلمه» (عبدو، ۱۳۸۸، ص ۱۹). توحید، جان‌مایه و اصول فکری تعالیم اسلامی و جامعه اسلامی را شکل می‌دهد که در این جستار نیز از منظر دینی و دانشمندان و فقیهان اسلامی (شیعه، سنی) به‌عنوان

مقدمه مورد گفتگو مورد قرار گرفته و سپس توحید، به‌ویژه «توحید عبادی» از منظر افراط‌گرایان مذهبی تحلیل و بررسی شده و برداشت و قرائت آنها از منظر قرآنی مورد نقد واقع شده است.

از آنجا که مسئله توحید و یکتاپرستی با فطرت انسان در ارتباط است و رجوع به درون جز توحید و یکتایی را برنتابیده و مورد پذیرش قرار نمی‌دهد، و هم‌چنین دارای سابقه و پیشینه‌ای به قدمت انسان است، قرآن عبادت را منحصر به بارگاه ملکوتی خداوند متعال دانسته و فلسفه وجودی انبیا به‌ویژه بعثت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را همان‌طور که در بیشتر آیات الهی ذکر گردیده، مامور به تبلیغ و دعوت انسان‌ها به پرستش خدای یکتا و دوری از طاغوت بیان کرده است؛ بنابراین این اصل مهم در اسلام یعنی توحید با دو اصل دیگر؛ یعنی نبوت و معاد از پیوند عمیق و نا‌گسستنی برخوردار می‌باشد. واژه توحید در احادیث و روایات به‌ویژه در «علم کلام» بسیار و به‌طور گسترده‌ای مورد استفاده واقع شده و در آیاتی با عناوین گوناگون از آن یاد شده است، مانند: یکی بودن خدا «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید، ۱)، «أَتَمَّا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (انبیاء، ۱۰۸)، «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ» (ص، ۶۵)، «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (نساء، ۱۷۱) و هم‌چنین نفی هرگونه خدای ادعای «وَالْإِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره، ۱۶۳)، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره، ۲۵۵) (آل عمران، ۲ و ۱۸؛ نساء، ۸۷)؛ هم‌چنین در آیات دیگری آمده که خداوند خدای همه عالم است «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف، ۸۴)، «وَالْإِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره، ۱۶۳)، «إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (نحل، ۲۲) و نیز نهی به اعتقاد به چند خدایی «وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» (ذاریات، ۵۱)، «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا» (بقره، ۲۲)، نیز نکوهش آنانی که معتقد به وجود آلهه‌های متعدد هستند «أَتِفَكَا إِلَهُهُ دُونِ اللَّهِ تَرِيدُونَ» (صافات، ۸۶)، یا نفی هرگونه مثل و مانندی برای خداوند یگانه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱)، «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمِمَّنْ إِلَهٌ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ» (مانده، ۷۳) نفی فرزند از خداوند تبارک و تعالی «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص، ۴) اینها و آیات زیادی در قرآن، نشان از محوری بودن توحید در کلام الهی است؛ مانند آیه «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ» (نحل، ۲۰) و امثال آن که بر توحید در خالقیت دلالت دارد. اما آنچه مهم است و شاید اساسی‌ترین

قرائت آنان لحاظ کرده و گفتمان حاکم بر افراط گرایان مذهبی را بر این مبنا مفصل بندی می کند.

ابن تیمیه به عنوان بنیان گذار فکری گروه های افراط گرایان مذهبی با قرائت جدید از توحید، توحید را بر سه دسته تقسیم کرده که عبارتند از توحید ربوبی: یعنی یگانه دانستن الله در افعال مانند: خالقیت، رازقیت و... توحید عبادی و الوهی: یعنی یگانه دانستن الله در پرستش همراه با محبت و تعظیم و... توحید در اسما و صفات: در تقابل شرک در ادبیات افراط گرایان مذهبی نقطه مقابل توحید قرار دارد، از نگاه افراط گرایان مذهبی شرک به دو گونه تقسیم می گردد که عبارتند از: شرک اکبر: یعنی پرستش غیر خداوند مانند بت پرستی و انواع پرستش های غیر خدا که در جهان وجود دارند، جزء مصادیق شرک بوده و افرادی که این ها را پرستش می کنند، مشرک می باشند. شرک اصغر: شرکی است که به حد شرک اکبر نمی رسد؛ مانند استفاده از انگشتر، مهره شفا، سوگند به غیر خدا، توسلات به بزرگان از پیامبران و الائمه علیهم السلام زیارت اهل قبور و خیرات و نذورات و ... (محمدی و مهدویان، ۱۳۹۴، صص ۲۵-۲۶).

بنیان گذاران این اندیشه و پیروان آنها با تفسیر و توسعه این سه نمونه توحید و تعیین مصادیق برای شرک، دست به توسعه معنای این مفاهیم برده و هر که با مصادیق ادعایی آنها در زمینه توحید و هم چنین شرک تطابقی نشان ندهد، حکم شرک و کفر بر او بار کرده و او را مهدورالدم می خوانند. در نگرش افراط گرایان مذهبی موارد و مصادیقی که موجب کفر و شرک می گردد عبارتند از: آویزان کردن گردن بند، انگشتر، تبرک جستن به هر گونه سنگ و چوب (گرچند ضریح انبیاء و اولیای الهی باشد)، ذبح حیوان برای غیر خدا، نذورات به غیر نام الله، کمک خواستن از غیر خدا، برپایی اعیاد سنتی و... که حکم شرک و کفر را دارد و مجریان آن را باید کافر و مشرک خواند (داودی، ۱۳۹۲، ص ۷).

ابن تیمیه، محمد بن عبد الوهاب و گروه های افراط گرایان مذهبی با توجه به تقسیم توحید به توحید ربوبی، توحید عبادی و توحیدی اسماء و صفات و با اهمیت دادن به توحید عبادی و تفسیر افراطی از آن، معتقدند که پیامبران تنها برای دعوت به توحید

عبادی مبعوث گردیده‌اند. محمد بن عبد الوهاب معتقد است که توحید ربوبی به تنهایی مانع از کفر کسی نمی‌گردد. وی با استدلال بر اینکه مقصود از توحید در اسلام، توحید عبادی می‌باشد و خداوند با کلمه «لا اله الا الله» توحید عبادی را قصد کرده. او نیز از آیاتی چون: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا، قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا» و همچنین آیات «وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (یونس، ۱۰۶) «وَأَن يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (نساء، ۱۱۷) و نیز با استفاده از آیات دیگر از جمله: (غافر، ۶۰ و ۷۳ و ۷۴؛ رعد، ۱۴؛ اعراف، ۱۹۴؛ احقاف، ۴ و ۶؛ فرقان، ۶۸؛ شعراء، ۲۱۳؛ صافات، ۱۲۵) در رابطه با عبادت خداوند می‌گوید: عبادت مخصوص خداوند است و عبادت غیر خداوند مجاز نیست و جزء شرک و کفر به شمار می‌رود، افراط‌گرایان مذهبی با سوءاستفاده از این آیات، کفر و شرک را این گونه معنا کرده‌اند که توحید یعنی تسلیم و تسلیم باید مخصوص خداوند باشد، و نیز تسلیم برای خدا باید خالی از هر گونه کفر و شرک باشد. آنها با توجه به توسعه معنایی شرک و کفر هر گونه توسل به غیر خدا را شرک و کفر دانسته و اعتقاد دارند که توسل به پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اولیای الهی شرک است و متوسلین به آنان مشرک‌اند؛ آنها با تمسک به ظاهر آیه مبارکه «مَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» (مائده، ۷۲) هر کسی به خداوند تبارک و تعالی شرک روا دارد، بهشت بر او حرام می‌باشد. بر این اساس آنها معتقدند مسلمان واقعی کسی است که نه تنها به اولیای الهی توسل نمی‌جوید بلکه از این گونه افراد برائت جسته و آنها را کافر و مشرک می‌داند؛ از این رو محمد بن عبد الوهاب ریختن خون این گونه افراد را مباح و به کذب، ادعای اجماع نموده و ادعا کرده همه مذاهب اجماع دارند بر اینکه کسی که بین خود و خداوند واسطه قائل شود و آن واسطه را بخواند و به آن توسل جوید، کافر و مرتد است و مال و خونش حلال می‌باشد (محمدی و مهدویان، ۱۳۹۴، ص ۴۷). این برداشت از شرک و کفر راه را برای تکفیر و حملات گروه‌های افراط‌گرایان مذهبی باز کرده و در حوزه روابط اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی مشکلات فراوان خلق کرده و صلح، مراوده و همدیگرپذیری و رفتار همراه با اخوت دینی و اسلامی در جهان اسلام به‌ویژه کشور اسلامی افغانستان، برهم زده است. امروزه هیات فتوای سعودی که دارای

تشکیلات رسمی در حجاز می‌باشد، فتوایی در تکفیر متوسلان به اهل البیت علیهم‌السلام دارد؛ به اندازه‌ای که ازدواج با زنان اهل کتاب را روا دانسته ولی ازدواج با شیعیان را غیرمجاز می‌داند. آنها نه تنها شیعیان، بلکه تمام فرقه‌های دینی مخالف خود را مشرک و کافر خطاب کرده و کشتار و قتل عام آنها را مباح می‌دانند. هیات فتوای سعودی با این فتاوا نه تنها زندگی مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز اجتماعی را در کشورهای اسلامی به ویژه افغانستان از میان برده، بلکه توانسته اختلاف و تفرقه اساسی در جامعه اسلامی ایجاد کنند. افراط‌گرایان مذهبی به پیروی از اندیشه و افکار محمدبن عبدالوهاب توسل و طلب حاجت از انبیا و اولیای الهی را شرک و اعتقاد به مشرک بودن متوسلین دارد. از این نظر معتقدند باید اینها را از میان برد، به همین دلیل در جهان اسلام به خصوص کشور افغانستان بسیاری از شیعیان را مورد حملات هدف‌مند قرار داده و بسیاری را به اتهام مشرک و کافر بودن قتل عام کرده‌اند. استمرار و تشدید این روند افزون‌بر معضلات و بی‌ثباتی اجتماعی به تعمیق خصومت، کشتار گسترده و قتل عام‌های خونین منجر خواهد شد.

۱-۳-۳. نقد گفتمان حاکم بر افراط‌گرایان مذهبی

از جمله مباحث مرتبط با توحید، توحید عبادی است؛ که در این پژوهش به عنوان دال مرکزی گفتمان افراط‌گرایان مذهبی مطرح شد. توحید عبادی یعنی پرستش و بندگی مخصوص خداوند متعال و کسی دیگر شایستگی و ظرفیت بندگی و عبادت را نداشته و ندارد. این باور و اعتقاد مورد پذیرش همگان به‌ویژه عموم مسلمانان می‌باشد؛ اما آنچه این مهم را به چالش می‌کشانند در مصداق عبادت و بندگی است. برای مثال حاجت طلبیدن و یا توسل به اولیای الهی برای رفع گرفتاری و مشکلات از مصادیق چیست؟ آیا عبادت است که منجر به شرک و کفر می‌گردد یا از مصادیقی است که منجر به کفر و شرک نمی‌شود؟ چنانچه بیان گردید وهابیت و گروه‌های افراط‌گرایان مذهبی نظریه خاصی در این مورد ارائه نکرده‌اند که باید مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

۳-۴. کفر و شرک از منظر افراط‌گرایان مذهبی (دال شناور)

شیخ عبدالعزیز بن عبدالله بن باز می‌گوید: خداوند در کتاب کریم‌اش و بر لسان رسول الله ﷺ که از جانب خداوند بهترین درودها و سلام‌ها بر او باد، بیان فرموده: که عبادت حق خداوند است و در آن حقی برای غیر او نمی‌باشد و اینکه دعا و طلب حاجت از جمله عبادت‌اند، پس هر کسی و در هر بخشی از این جغرافیا بگوید یا رسول الله، یا نبی خدا، یا محمد مرا کمک و یاری نمایید، مرا دریابید، مرا شفا دهید، امت را یاری کنید، مریضان مسلمانان را شفا دهید، گمشده آنها را هدایت نمایید یا شبیه این گفتارها، به‌طور حتم پیامبر ﷺ را شریک خداوند در عبادت قرار داده و همچنین هر فردی مثل این گونه گفتار و تعبیرات را درباره غیر از پیامبر اسلام ﷺ از انبیاء و اولیا و جن و بت‌ها یا غیر از اینها از مخلوقات به کار بگیرد، حکمش همان کفر و شرک می‌باشد (بن باز، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۴). ایشان در جای دیگر می‌گوید: طلب حاجت از تو پناه‌بردن به او و در خواست کمک و یاری از او تماماً مصداق شرک و کفر و از اعمال بت‌پرستان در زمان پیامبر ﷺ از لات و عزی و منات و دیگر بت‌های جاهلیت است (بن باز، بی‌تا، ج ۲، صص ۷۴۶-۷۴۷).

۳-۴-۱. نقد افراط‌گرایان مذهبی در حوزه شرک و کفر (دال شناور)

گفتگو در رابطه با عبادت به‌ویژه عبادت خداوند تبارک و تعالی در سه بخش مطرح می‌شود که عبارتند از:

الف) گفتگوی مفهومی، که مقصود از آن تحلیل و بررسی مفهوم عبادت و به‌دست آوردن ارکان عبادت و بندگی از متون دینی چون: قرآن و روایات می‌باشد.

ب) گفتگوی حکمی، که مراد از آن، تبیین و بررسی حکم عبادت است، که در این زمینه همه اتفاق نظر دارند که عبادت و بندگی مخصوص خداوند است و هیچ کسی یا فردی به جز خداوند تبارک و تعالی شایستگی و شانیت عبادت را ندارد.

ج) گفتگوی مصداقی، که مراد از آن، تحلیل و بررسی مصداق عبادت است که مورد اختلاف افراط‌گرایان مذهبی با بقیه قرار گرفته است، افراط‌گرایان مذهبی خیلی از

مسائل را مصداق عبادت غیر خدا دانسته و حکم کفر و شرک را بر آن بار می‌کنند، مانند حاجت‌طلبیدن از اولیای الهی، شفاعت و توسل و... .

در این مقام گفتگوی مصداقی مطلب را مورد بررسی قرار داده و مصداق عبادت را به بررسی گرفته و گفتمان حاکم بر افراط‌گرایان مذهبی به‌عنوان دال شناور در این زمینه با توجه به آیات قرآن به نقد می‌گیریم. آنچه از آیات قرآن، استنباط می‌شود عبارتند از: یکم: عبادت در صورتی معنا می‌یابد که در آن نهایت خضوع و بندگی باشد؛ لذا خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۲۵) ما پیش از شما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به او وحی نمودیم که معبودی جز من نیست پس تنها مرا عبادت نمایید. از آنجا که «فا» در (فَاعْبُدُونِ) فای تفریع می‌باشد، دلالت بر این دارد که در عبادت فقط باید خداوند متعال را قصد کرد و جز او کس دیگری نباید عبادت شود. مفاد این گفتگو را در آیات دیگری از جمله: حجر، ۹۶، مریم، ۸۱، مومنون، ۱۱۷ و فرقان، ۳ می‌توان یافت که بر این ویژگی دلالت دارد.

دوم: عبادت باید همراه با خضوع و بندگی و اعتقاد به الوهیت یا ربوبیت استقلالی باشد، و فرد کسی را عبادت می‌کند که آن عبادت‌شونده از استقلال برخوردار باشد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (مریم، ۳۶) خداوند پروردگار من و شما است، او را عبادت کنید این است راه راست. از «فاء» تفریع در (فَاعْبُدُوهُ) استنباط می‌گردد که باید خداوند را با قصد و نیت اینکه او رب و مستقل است عبادت کرد؛ همچنین از آیه ۷۲ سوره مائده این مطلب استفاده می‌گردد که عبادت باید همراه با نیت خضوع و تذلل باشد و هم‌چنین عمل عبادی باید با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت انجام پذیرد و الا در معنای عبادت با مشکل مواجه می‌گردیم.

شوربختانه افراط‌گرایان مذهبی در این زمینه نیز مثل بقیه امور راه افراط و تفریط را پیموده و معنای عبادت را به مطلق خضوع و تذلل کاهش داده درحالی‌که این مخالف آموزه‌ها دینی و مخالف صریح آیات قرآن است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ» (مائده، ۵۴) در آینده

خداوند جمعیتی را می‌آورد که آنان را دوست دارد و آنها نیز خداوند را دوست دارند و در برابر مومنان متواضع و در برابر کافران سرسخت و نیرومند می‌باشند. باتوجه به ظاهر این آیه باید ذلت استفاده گردد و معنای عبادت تداعی شود؛ درحالی که هیچ کسی از این آیه معنای عبادت استفاده نکرده است و یا آیه‌ای که خداوند متعال به سجود ملائکه بر حضرت آدم علیه السلام امر کرده که می‌فرماید: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره، ۳۴) با توجه به مبانی وهابیت و افراط‌گرایان مذهبی باید این عمل شرک و کفر باشد و حال آن که حتی افراط‌گرایان در توجیه این آیه می‌گویند این عمل به دستور خداوند بوده و هرکاری که به دستور الهی باشد اشکال ندارد. به نظر می‌رسد این توجیه خالی از اشکال نیست؛ زیرا اگر سجده بر حضرت آدم علیه السلام عبادت و پرستش غیرخداوند باشد، لازمه‌اش این است که غیر خدا را عبادت کرده و شرک است و امر خداوند شرک را مبدل به عبادت نمی‌کند؛ برای مثال اهانت و فحشا اگر چه به امر شارع باشند نمی‌توانند آن را از موضوعش خارج کنند، وانگهی خداوند هرگز به اهانت و فحشا امر نمی‌نماید؛ بنابراین خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ خداوند هرگز به کار زشت امر نمی‌کند آیا چیزی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟ (اعراف، ۲۸). با توجه به آیات ذکرشده و آیات فراوان دیگر در این باب به این نتیجه می‌رسیم که در عبادت باید دو امر لحاظ گردد، نخست اینکه، عبادت باید از سر خضوع و بندگی باشد و دوم اینکه، عبادت در صورتی صدق می‌کند که خداوند را در عبادت مستقل لحاظ کرده و او را میرا از هرگونه نیاز و احتیاج فرض کنیم. چون او قادر مطلق است. هستی و نیستی همه و همه در دست با کفایت او انجام می‌پذیرد.

۱-۴-۳. نقد افراط‌گرایان مذهبی در حوزه توسل و طلب حاجت (دال شناور)

توسل و طلب حاجت، موضوعی است که افراط‌گرایان مذهبی به آن حساس بوده و مجریان آن را جزء مشرکان دانسته و عمل‌کنندگان به این امر را مشرک و مهدورالدم می‌خوانند. درحالی که با مراجعه به قرآن و آموزه‌های دینی خلاف آن را می‌توان نشان

داد. دعا و توسل در قرآن به چند دسته تقسیم می‌گردد:

الف) دعا به معنای عبادت و پرستش، که معمولاً با واژه‌های «مِنْ دُونِ اللَّهِ» و «مِنْ دُونِهِ» آمده است مانند: «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (غافر، ۶۶) و «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ» (زحرف، ۸۶) و یا در آیات دیگر مانند: اعراف، ۱۹۴، حج، ۱۲ و ۷۳، انعام، ۷۱، غافر، ۷۳-۷۴، هود، ۱۰۱ و نحل، ۸۶ و... به چنین محتوایی اشاره شده است.

ب) دعا و طلب حاجت به معنای خواستن و استغاثه، این معنا گاه در امور دنیوی به کار برده می‌شود که اجابت و رد آن در نزد خداوند متعال است و گاه در امور اخروی که در مورد ندای دوزخیان به کار رفته است. دعایی در امور دنیوی در قرآن آمده که می‌فرماید: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء، ۱۱۰) بگو «الله» را بخوانید یا «رحمان» را، هر کدام را بخوانید (ذات پاکش یکی‌اند) و برای او بهترین نام‌ها است. و هم چنین آیات دیگر که در این زمینه وجود دارد مانند: فصلت، ۴۹، انعام، ۴۰-۴۱، یونس، ۸۹، آل عمران، ۳۸، قمر، ۱۰، هود، ۴۵ و زمر، ۸ و نیز در زمینه دعا و طلب حاجت در امر اخروی که آمده است: «فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (غافر، ۵۰) پس هر چه می‌خواهید خدا را بخوانید ولی دعای کافران به جایی نمی‌رسد و جز در ضلالت نیست، و نیز آیاتی همچون فرقان، ۱۴ و کهف، ۵۲ که در این زمینه وجود دارد و بر این معنا دلالت دارد.

ج) دعای برای هدایت و ضلالت این معنا در قرآن در جایی استفاده شده که «کلمه» دعا با لام یا الی متعدی شده باشد مانند: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا» (فصلت، ۳۳) چه کسی خوش گفتارتر است از آن کسی که دعوت به سوی خدا می‌نماید و عمل صالح به جا می‌آورد. یا آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص، ۴۱) و آنان (فرعونیان) را پیشوایانی قرار دادیم که به آتش (دوزخ) دعوت می‌کنند. در آیات دیگری همچنین مفاهیمی آمده است که برخی از آن‌ها عبارتند از: نخل، ۱۲۵، شوری، ۱۳، غافر، ۴۱، حدید، ۶ و محمد، ۳۸.

متأسفانه افراط‌گرایان مذهبی به پیروی از رهبران فکری‌شان میان این گونه دعا و

من می‌آورید پیش از آنکه به حال تسلیم نزد من آیید؛ همچنین در آیه ۴۰ سوره نمل می‌فرماید: کسی که دانش از کتاب آسمانی دارد پیش از اینکه چشم بهم زنید آن را نزد شما خواهم آورد، هنگامی که حضرت سلیمان تخت را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: این از فضل پروردگار من است، این آیات و آیات دیگر همچون: آل عمران، ۴۵، بقره، ۶۱، یوسف، ۹۷-۹۸ نشان از جواز توسل به رسول خدا و اولیا الهی به اذن خداوند متعال دارد. این آیات و نیز آیات دیگر در قرآن نشان از این دارد که حکم تکفیر آن هم به نوع گسترده‌ی آنکه افراط‌گرایان مذهبی به آن باور دارند و در هنجارهای رفتاری خود از آن بهره می‌برند و مشکلاتی برای کشورهای اسلامی به‌ویژه کشورهای درگیر و افغانستان به‌وجود آورده‌اند، خلاف آموزه‌های قرآن بوده و از آموزه‌های دینی به دور است.

گروه افراط‌گرایان مذهبی با پیروی از افکار و اندیشه‌های رهبران فکری و ایدئولوژی خود از آیاتی که در حوزه عبادت و بندگی آن هم در صدر اسلام و در جغرافیای مکه با شأن نزول مشرکین نازل گردیده و با سوءاستفاده از این آیات و نادیده‌انگاشتن آیاتی که برای طلب حاجت و استغاثه نازل گردیده است افکاری خلق کرده که امروزه هر گونه رفتار عبادی که به مذاق آنها خوش نیاید به کفر و شرک متهم کرده و عاملین آن را مشرک و کافر خطاب کرده یا مهدورالدم خوانده و جان و مال‌شان را مباح می‌دانند. در صورتی که طبق آیاتی که در حوزه طلب حاجت و استغاثه به اذن الهی توسط انبیاء و اولیای الهی طبق آموزه‌های قرآنی نه تنها گناه نیست بلکه توصیه نیز گردیده است. با توجه به آیات قرآن افراط‌گرایان مذهبی برخلاف آموزه‌های قرآنی «اعتقاد» به کفر اکثر مسلمانان دارد و این «اعتقاد و باور» متأسفانه ارزش‌ها و هنجارهایی را خلق کرده که امروزه گروه‌های افراطی آن را در قالب رفتارها و هنجارهای خشونت آمیز در جوامع اسلامی اعمال می‌کنند. به‌عنوان نمونه رفتار خشونت‌آمیز این گروه‌های افراطی در کشورهای اسلامی چون: عراق، سوریه، پاکستان و افغانستان به‌ویژه در مقابل شیعیان در افغانستان نمود عینی این باور و رفتار مبتنی بر این باور دینی است. این مقاله با توجه به باورهای دینی افراط‌گرایان مذهبی راجع به توحید

به‌ویژه توحید عبادی به عنوان دال مرکزی سعی نمود، مفاهیم دینی چون: شرک، کفر، شفاعت و توسل و... به‌عنوان دال شناور بر محور توحید عبادی مفصل‌بندی کرده و گفتمان را به معرفی بگیرد که بر خلاف گفتمان رایج در جوامع اسلامی است.

نتیجه‌گیری

آنچه باعث تفاوت ادیان و مذاهب شده، شیوه خوانش و تفسیر از متن مقدس است. باورهای دینی، ارزش‌های مبتنی بر باورهای دینی و در نتیجه هنجارهای رفتاری برآمده از دل باورها و ارزش‌های دینی باعث می‌گردد تا هنجارهای رفتاری افراد و گروه‌های مذهبی از یکدیگر متفاوت باشد. مسئله افراط‌گرایی مذهبی یکی از ناهنجاری‌ها و معضلات اساسی امروز جوامع دینی بر شمرده شده است که می‌تواند بسیاری از افراد و جوامع را در شرایط تقابل، جنگ و کشتار بیرحمانه قرار دهد. ظهور گرایش‌های متفاوت و مختلف در جهان به‌خصوص در جهان اسلام نشان از این واقعیت نامیمون دارد. افراط‌گرایی مذهبی به لحاظ تاریخی ریشه در گروه افراطی خوارج دارد و در صدر اسلام بروز و ظهور داشته است.

در زمان حال ما شاهد افراط‌گرایی مذهبی با گرایش‌های مختلف در جهان اسلام هستیم. این جریانات ریشه در مبانی و دیدگاه‌های ابن تیمیه و محمد ابن عبد الوهاب دارد، آن‌ها با قرائت نو از عقاید سلفیه، توحید را بر سه قسم: توحید ربوبی، توحیدی عبادی و توحید اسما و صفات خداوند دسته‌بندی کرده و با اهمیت دادن به توحیدی عبادی و تفسیر افراطی از آن، گفتمان را در میان پیروان‌شان خلق کرد که از آن به گفتمان افراط‌گرایی مذهبی یاد می‌گردد.

رهبران فکری افراط‌گرایان مذهبی بر این اعتقادند که مقصود از توحید در اسلام، توحید عبادی است و خداوند با کلمه «لا اله الا الله» توحید عبادی را قصد کرده و نیز مراد از واژه تسلیم، تسلیم فقط در برابر خداوند است و تسلیم در برابر غیر خداوند شرک و کفر به شمار می‌رود. با توجه به این تفسیر، توسل و طلب حاجت است که منجر به کفر و شرک می‌گردد و باید از آن اجتناب گردد. در این صورت مسلمان

به خصوص شیعیان که برای تقرب به خداوند متوسل به انبیا و اولیایی الهی می‌گردد و طلب حاجت می‌کند، عمل مشرکانه انجام داده، کافر و مشرک به شمار می‌آید و باید بر آنها احکام کفر و شرک جاری گردد، این استنباط ناروا از آموزه‌های دینی و قرآنی در جوامع اسلامی، تقابل‌ها، خشونت‌ها کشتار، غارت، ناامنی و بی‌ثباتی اجتماعی و ساختاری را به وجود آورده است؛ از همین رو این کشور دهه‌ها است که با این نوع مسائل درگیر است. بر این اساس دلیل اصلی شکل‌گیری افراط‌گرایی مذهبی فهم نادرست از متون دینی مبانی کلامی به خصوص توحید عبادی به مثابه دال مرکزی گفتمان دینی است. در افغانستان امروزه این تلقی در ترکیب با سنت‌های قبیله‌ای به اختلافات، تقابل‌های اجتماعی و اختلافات گسترده دامن زده و سبب ایجاد خشونت‌های خونینی شده است.

این پژوهش با توجه به گفتمان افراط‌گرایان مذهبی حول توحید، توحید عبادی را به عنوان دال مرکزی و مفاهیمی چون: کفر، شرک، شفاعت و توسل و... را به عنوان دال‌های شناور، مد نظر و مورد تحلیل قرار داده و تلاش کرده ثابت کند که این برداشت از توحید و همچنین مفاهیم مرتبط با آن همانند کفر و شرک نادرست بوده و بر اساس این درک نادرست مسائل و مشکلات بی‌شمار اجتماعی و دینی در شکل‌های جنگ، خشونت و کشتار گسترده در جوامع اسلامی به خصوص کشورهای خاورمیانه و افغانستان به وجود آمده است. گفتمان جدید و نوظهور حاکم بر گروه‌های افراط‌گرایان مذهبی، در زمان کنونی قلمروهای گسترده را در روابط و مناسبات اجتماعی جهان اسلام به خصوص افغانستان در بر می‌گیرد؛ از این رو مخاطرات و پیامدهای آن را نباید در جنبه‌های مادی و ساختاری جامعه اسلامی افغانستان خلاصه کرد؛ بلکه مهم‌تر از جنبه‌های مادی، جنبه‌های معنوی جامعه افغانستان چون: اعتقادات و باورها و ارزش‌های دینی جامعه است که آن را نیز به صورت بنیادی در مخاطره قرار داده است. این احتمال وجود دارد که در صورت عدم توجه به این امر و تشدید این روند، جامعه اسلامی افغانستان کم‌کم از سنت‌های اصیل اسلامی خود گسست داده شده و فاصله گیرد که این امر مشکلات فراوان و عدیده روحی-روانی و اجتماعی را بر مردم مسلمان این

کشور تحمیل خواهد کرد. این کشور چندین دهه است که با مسائل سهمگین اجتماعی و دینی دست و پنجه نرم کرده و هر روز بیش از دیروز بر مشکلات اجتماعی و فرهنگی اش افزوده می شود.

فهرست منابع

* قرآن

- آدمی، علی. (۱۳۹۴). چیستی افراطی گرایی در اسلام سیاسی: ریشه‌های هویتی و کنش هنجاری. فصل‌نامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۵(۳)، صص ۲۹-۵۹.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۱ق). رسالة التدمرية، الاسماء والصفات. ریاض: مكتبة العیكان.
- ابن منظور، حمید ابن مکرم الافریقی. (۱۳۷۵). لسان العرب. بیروت: انتشارات دار البیروت.
- بابایی، رضا. (۱۳۹۹). دیانت و عقلانیت، چیستارهایی در قلمرو دین پژوهی و آسیب‌شناسی دین (چاپ سوم). تهران: انتشارات آرما.
- بابی، سعید. (۱۳۹۰). هراس بنیادین (مترجمان: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بريجانيان، ماری. (۱۳۵۵). فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی (چاپ سوم). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بن عبد الوهاب، محمد. (۱۴۱۱ق). درء التعارض العقل والنقل (محقق: محمد رشاد سالم). عربستان: انتشارات جامعه الامام محمد بن مسعود الاسلاميه.
- بن عبد الوهاب، محمد. (بی‌تا). مجموعه رسائل فی توحید و الایمان (محقق: اسماعیل بن محمد انصاری). ریاض: دانشگاه محمد بن مسعود.
- پیتر، هربوت. (۱۴۰۰). بنیادگرایی (جهانی، محلی، شخصی) (مترجم: محمد رزاقی، چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.
- جمالی، جواد. (۱۳۹۰). مدل تئوریک تحلیل افراط‌گرایی (کاربست نظریه سازه‌انگاری). فصل‌نامه افاق امنیت، ۴(۱۲)، صص ۱۴۵-۱۷۰.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

References

*The Holy Quran

- Abduh, M. (2010). Challenges of unity and strategies for addressing them: Examining obstacles to unity and rapprochement and ways to overcome them. *Andishe-ye Taqrib*, 5(20), pp. 19–30. [In Persian]
- Adami, A. (2015). The essence of extremism in political Islam: Identity roots and normative actions. *Journal of Political Research in the Islamic World*, 5(3), pp. 29–59. [In Persian]
- Amid, H. (2008). *Amid Persian dictionary*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Babaei, R. (2020). *Faith and rationality: Explorations in the domain of religious studies and religious pathology* (3rd ed.). Tehran: Arma Publications. [In Persian]
- Babaei, S. (2011). *Fundamental fear* (G. Jamshidiha & M. Anbari, Trans., 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Brijaniyan, M. (1976). *Dictionary of terms in philosophy and social sciences* (3rd ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Davoodi, S. (2010). *Tawassul: Monotheism or shirk* (3rd ed.). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Publications. [In Persian]
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda dictionary* (2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Faraj, M. A. (n.d.). *Jihad: The forgotten obligation*.
- Ibn Abd al-Wahhab, M. (1990). *Dar' al-Ta'arud al-Aql wa al-Naql* (M. R. Salim, Ed.). Saudi Arabia: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University Press. [In Arabic]
- Ibn Abd al-Wahhab, M. (n.d.). *Majmu'at Rasa'il fi Tawhid wa al-Iman* (I. M. Ansari, Ed.). Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud University.
- Ibn Manzur, H. I. M. (1996). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Beirut Publications. [In Arabic]

- www.jiss.isca.ac.ir

A Re-Examination of Social-Perceptual Gaps Leading to Inclination Towards False Mahdavi Claimants¹

Mostafa Rezaei² 

Ali Jamedaran³ 

2. Graduate, Level 4, Qom Seminary, Qom, Iran (Corresponding Author).

eshragh.reza1394@gmail.com

3. Researcher and M. A in Cultural Affairs Planning Management, Qom, Iran.

alijamehdaran@isca.ac.ir



Abstract

An examination of the tendencies towards claimants and deviant movements in Mahdism reveals that various social groups, with diverse educational levels and social strata, have been drawn to emerging Mahdism movements. A sociological investigation into this phenomenon uncovers that our society suffers from multiple perceptual gaps concerning Mahdism. These gaps provide a foundation for sects claiming Mahdism to expand their influence. Over time, the proliferation of these sects increases, while the genuine readiness of the *awaiting community* diminishes. Despite scattered efforts to explain these perceptual gaps, a more precise and critical approach is necessary to identify them systematically. Accordingly, this research employs a descriptive-analytical method to explore the perceptual gaps leading to such tendencies, relying on Quranic verses and traditions. The study concludes that key perceptual

1. **Cite this article:** Rezaei, M., & Jamedaran, A. (2024). A Re-Examination of Social-Perceptual Gaps Leading to Inclination Towards False Mahdavi Claimants. *Journal of Islam and Social Studies*, 12(46), 130–152. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68008.2052>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 14/12/2023 • **Revised:** 12/12/2023 • **Accepted:** 19/11/2023 • **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



gaps include prioritizing emotional and sentimental connections to Mahdism over a true understanding of the Imam of the Age, the lack of a proper perception of the infallible Imam's character, an emphasis on meeting the Imam rather than focusing on preparation, a void of spirituality and proper conduct in society, emotional gaps, and a lack of social tranquility. These factors indicate that our society has yet to achieve the perceptual and motivational maturity required to become a truly *awaiting community*.

Keywords

Pathology, Perceptual Gaps in Mahdism, Motivational Gaps in Mahdism, Social Gaps.

بازنگری در خلأهای بینشی اجتماعی زمینه ساز گرایش به مدعیان دروغین مهدویت^۱

 **علی جامه داران**^۳

 **مصطفی رضایی**^۲

۲. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

eshragh.reza1394@gmail.com

۳. پژوهشگر و کارشناس ارشد، مدیریت برنامه ریزی امور فرهنگی، قم، ایران.

alijamehdaran@isca.ac.ir



چکیده

بررسی مصادیق گرایش به مدعیان و جریان های انحرافی مهدویت نشان می دهد اصناف گوناگون مردم در سطوح تحصیلاتی و طبقات اجتماعی مختلف به جریان های نوظهور مهدویت گرایش داشتند. واکاوی اجتماعی این پدیده، حاکی از این حقیقت است که جامعه ما از حیث بینشی در حوزه مهدویت دارای خلأهای متعددی است که فرقه های مدعی با تکیه بر همین خلأها پروژه جذب خود را توسعه می دهند. با گذر زمان، بر حجم این فرق افزوده می شود و سطح آمادگی حقیقی جامعه منتظر نیز کاهش پیدا خواهد کرد. با وجود کارهای پراکنده در تبیین خلأهای بینشی در این زمینه، اما ضروری است با نگاهی دقیق و بازنگرانه این خلأها بازشناسی شوند؛ براین اساس این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، خلأهای بینشی زمینه ساز در این گرایش با تکیه بر آیات و روایات بررسی شد و در نهایت نگارنده به این نتیجه رسید که ازجمله خلأهای بینشی گرایش به جریانات انحرافی در عرصه اجتماعی عبارتند از: تقدم عاطفه و احساس

۱. **استناد به این مقاله:** رضایی، مصطفی؛ جامه داران، علی. (۱۴۰۳). بازنگری در خلأهای بینشی اجتماعی زمینه ساز گرایش به مدعیان دروغین مهدویت. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲(۴۶)، صص ۱۳۰-۱۵۲.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.68008.2052>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۳ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



مهدوی بر معرفت امام عصر علیه السلام، فقدان درک صحیح از شخصیت امام معصوم علیه السلام، اولویت بخشی به ملاقات امام در عوض روحیه مقدمه سازی، خلأ معنویت و سلوک صحیح در جامعه، خلأهای عاطفی و آرامش بخشی در سطح جامعه و... عوامل بیان شده نشان می دهد که جامعه ما از حیث بلوغ بینشی و انگیزشی هنوز نتوانسته در طراز حقیقی جامعه منتظر واقع شود.

کلیدواژه‌ها

آسیب شناسی، خلأهای بینشی مهدویت، خلأهای گرایشی مهدویت، خلأهای اجتماعی.

مقدمه

هر نوع رفتارشناسی و خلأسنجی در خصوص پدیده‌ای مذموم در جامعه، باید در وهله اول در حیطه بینشی مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرد؛ چراکه انسان همان گونه که می‌اندیشد، محبت می‌ورزد و همان طور که میل دارد به عمل می‌رسد. بر این اساس، ضروری است بسترشناسی گرایش به مدعیان دروغین مهدویت در جامعه معاصر ایران نیز از همین مجرا مورد بررسی قرار گیرد. ازجمله آثار مرتبط با این موضوع می‌توان به کتاب‌های عوامل پیدایش مدعیان دروغین مهدویت و گرایش مردم به آنان اثر (عرفان، ۱۳۸۹)؛ شیوه‌ها و شگردهای مدعیان دروغین مهدویت اثر محمدرضا نصوری (۱۳۸۹)؛ آسیب‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت: انگیزه‌ها و اهداف و راهکارهای مقابله با آنان نوشته (عبدالحسینی، ۱۳۹۳) و مقاله «بررسی زمینه روان‌شناسی مؤثر بر پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر» اثر کامیاب (۱۴۰۰) اشاره کرد. اما وجه تمایز این اثر نسبت به موارد برشمرده شده در این است که؛ ۱- در این اثر خلأهای بینشی گرایش مورد تبیین قرار خواهد گرفت، ۲- آسیب‌شناسی گرایش به فرقه‌ها با تکیه بر جامعه ایران، از منظر اجتماعی و با نگاه جامعه‌شناختی انجام خواهد شد تا در راستای شناخت وضعیت فعلی جامعه ایران از حیث ایجابی و سلبی در مواجهه با مدعیان دروغین مهدویت، به این پرسش پاسخ داده شود که خلأهای بینشی زمینه‌ساز گرایش به مدعیان دروغین مهدویت در جامعه ایران دارای چه بسترهایی هستند.

۱. مفهوم‌شناسی و ادبیات نظری تحقیق

عمل انسان، نظامی بادوام است که شامل یک عنصر شناختی، یک عنصر احساسی و تمایل به عمل است. عنصر شناختی، شامل اعتقادات و باورهای شخص درباره یک اندیشه یا شیء است. عنصر احساسی یا عاطفی، آن است که معمولاً نوع احساس عاطفی با باورهای ما پیوند دارد و تمایل به عمل به جهت آمادگی برای پاسخ‌گویی به شیوه‌ای خاص اطلاق می‌شود (کریمی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵). میان نگرش‌ها و انگیزش‌ها رابطه تلازمی برقرار است و انسان براساس نوع نگاه خود نسبت به پیرامون، اشخاص و وقایع به شوق یا

بغض در خصوص چگونگی ارتباط با آنها خواهد رسید.

بنابراین پدیده انگیزش، بیشتر به علل رفتار و تعبیر و تفسیر انسان از رفتارهای گوناگون توجه دارد. روان‌شناسان معتقدند، مسائل اساسی که در روان‌شناسی انگیزش مطرح می‌شود، عبارتند از اینکه: چرا رفتار خاصی پدید می‌آید؟ چرا رفتار هدف‌دار است؟ چرا رفتار معینی برای مدت زمانی طولانی ادامه می‌یابد؟ (رمضانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹). انگیزش و عاطفه، دلایل رفتار افراد را نشان می‌دهد و مشخص می‌کند که چرا آنها به روشی خاص رفتار می‌کنند. رفتار دارای انگیزه، رفتاری همراه با انرژی، جهت‌دار و دنباله‌دار است (سانتراک، ۱۳۸۵، ص ۵۸۰)؛ بنابراین دو پدیده شناختی و عاطفی، به نحوی طولی در امتداد یکدیگر قرار دارند و هر عملی در مسیر شکل‌گیری از این بستر باید عبور کند. از همین روی ضروری است برای آسیب‌شناسی و خلایابی رفتاری اجتماعی، این دو عرصه مورد واکاوی قرار گیرد که در این اثر این مؤلفه‌ها در جامعه کنونی ایران تشریح خواهد شد.

۱-۱. تقدم احساسات جامعه بر معرفت امام عصر علیه السلام

پاسخ‌های عاطفی وابسته به شناخت و آگاهی است، اگر شناخت و آگاهی صحیح و مثبت باشد، پاسخ‌های عاطفی متناسب با شناخت صحیح و مثبت خواهند بود و اگر شناخت‌ها انحرافی و نادرست باشند؛ عواطف هم انحرافی و آسیب‌زا خواهند بود (جلالی، ۱۳۸۰، ص ۲۳). طبق آنچه بیان شد پاسخ‌های عاطفی، هیجانات و احساسات انسان‌ها، در مرحله‌ای پس از تکوین بینش‌ها و معرفت آنها نسبت به پیرامون‌شان شکل خواهد گرفت؛ از همین رو، اگر در جامعه‌ای، احساسات بر معرفت‌ها پیشی بگیرد، آن جامعه با چالش ناهمگون‌شدن سیر عملی در مواجهه با پدیده‌ها روبه‌رو خواهد شد.

این پدیده در باب مهدویت در جامعه ما بسیار دیده می‌شود و واکاوی نگاه و عملکردهای عاطفی افراد نسبت به امام عصر علیه السلام حاکی از این حقیقت است که میل و محبت بدیشان در موارد متعددی به پشتوانه مسموعات گذشته و بدون وجود معرفتی جامع و حقیقی شکل گرفته است. این تقدم احساس بر معرفت سبب خواهد شد شور

مهدوی ایجادشده در جامعه از پشتوانه بینشی عمیق برخوردار نباشد؛ درحالی که مطابق با برخی از روایات غرض از خلقت، دستیابی به معرفت خداوند متعال از طریق امام عصر است تا پس از شکل‌گیری آن به عبودیت خداوند پرداخته شود؛ «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ فَإِذَا عَبْدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ»؛ خدای متعال بندگان را نیافریده جز برای درک مقام معرفت، اگر به مقام معرفت رسیدند، ثمره معرفت عبودیت و بندگی است و درک مقام بندگی با معرفت خدای متعال حاصل می‌شود و اگر به مقام عبودیت حضرت حق راه پیدا کردند، استغناء نفس پیدا می‌کنند و از کرنش در برابر دیگران و اظهار فقر به مخلوق بی‌نیاز خواهند شد (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹).

در ادامه روایت فوق، فردی از امام حسین (علیه السلام) پرسیده است این معرفت چیست؟ معرفتی که انسان را به عبودیت تام خواهد رساند. حضرت در پاسخ فرمودند: «مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ»؛ معرفه‌الله همان معرفه‌الامام است. انسان از مجرای شناخت امام زمان خود می‌تواند به معرفت خداوند نائل آید (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹). بر همین اساس است که معرفت توحیدی متوقف بر معرفت امام عصر (علیه السلام) است؛ انسان خاکی از دستیابی به معرفت خداوند به نحو استقلال‌ی عاجز است و باید به اعراف تمسک نماید تا به سبیل معرفت حق تعالی دست پیدا کند؛ «نَحْنُ الْأَعْرَافُ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِنَا» (مجلسی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۸)؛ براساس حکمت خداوند، ائمه اطهار (علیهم السلام) باب و صراط ورود به ساحت معرفت توحید هستند و زمانی که مشیت خداوند بدین نحو تعلق گرفته باشد، دیگر طرق معرفت توحیدی راه به جایی نخواهند برد و ثمره سلوک خارج از این وادی، هبط عمل خواهد بود. اگر راه دیگری برای وصول به توحید غیر از معرفت به ائمه اطهار (علیهم السلام) وجود داشت، تخطئه مکتب «حسبنا کتاب الله» نیز اشتباه خواهد بود. انسان آکنده از محدودیت است و نه تنها در قیامت، بلکه در همین سرا به شفاعت ائمه اطهار (علیهم السلام) نیازمند است تا بتواند در هجمه‌های حیات ظلمانی مادی به معرفت خداوند متعال برسد و اگر ایشان جهت تحقق معرفت خویش به سالک امداد نکنند، معرفت توحیدی نیز حاصل نخواهد شد.

اگر در روایات متعدد امام معصوم علیه السلام به سبیل خداوند، باب حق تعالی، صراط مستقیم، وجه خداوند و... تعبیر شده، تعبیر تسامحی نبوده بلکه حاکی از واقعیت گذرگاه بودن ایشان است، بدین معنا که بدون ورود بدین مدخل و طی نکردن این مسیر، توحیدی شکل نخواهد گرفت. این سیر معرفتی باید در وجود جامعه منتظر شکل بگیرد تا نوع ارتباط جامعه منتظر با امام عصر علیه السلام، از منشأ بینشی استوار و صحیح برخوردار باشد. جامعه‌ای که در پستوهای بینشی خود بدین نتیجه رسیده که حجت خداوند غائب است و ما وظیفه دعا داریم و جایگاه او در مسیر عبودیت، دین و دنیای بشریت، چندان ضرورتش احساس نمی‌شود، قادر نخواهد بود به احساسی غنی و عمیق نسبت به ایشان دست یابد. مطابق با ادله مختلف، امام علیه السلام طریق معرفت خداست که امام صادق علیه السلام در حدیثی به مفضل فرمودند: «تَبَارَكَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا أَحَبُّ أَنْ يَعْرِفَ بِالرَّجَالِ وَأَنْ يَطَاعَ بِطَاعَتِهِمْ فَجَعَلَهُمْ سَبِيلَهُ وَوَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ»؛ خداوند اینگونه دوست داشته که از طریق رجالی شناخته و از طریق طاعت آنان طاعت شود (بحرانی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۵۹)؛ بنابراین معرفت امام طریق معرفت خداست و اگر کسی بخواهد به معرفت خداوند برسد و در پرتو معرفت او به وادی بندگی خداوند متعال راه پیدا کند، راهش معرفه‌الامام است.

اگر انسان در دوران غیبت بدین سمت و سو گام بردارد که امام غائب است و من او را نمی‌بینم و خود نیز در شئون مختلف زندگی، امام را حاضر و ناظر نیند، درواقع امامت امام در زندگی خود را قبول نکرده است. چگونه انسان می‌تواند وجودی را به امامت بپذیرد درحالی که نه او امام خود را درک می‌کند و می‌بیند و نه امام را ناظر و حاضر در ابعاد مختلف زندگی می‌بیند؟! امام در پرتو مقام ولایی خود، به اذن خداوند بر تمامی احوال انسان محیط است و علم او نسبت به ما، از مقوله علم‌های حصولی نیست که آمیخته با جهل و جزئی‌نگری باشد. احساس شکل گرفته نسبت به امام عصر علیه السلام بدون چنین پشتوانه بینشی، با ایجاد هیجانات کاذب توسط مدعیان دروغین دچار اعوجاج خواهد شد و انتظار و نوع تعامل فرد با پیرامونش را تحت تأثیر قرار خواهد داد؛ چراکه تولی مترتب بر معرفت است و حبّ فاقد شناخت، فاقد اصالت خواهد بود و تغییر و ایجاد تحریف در آن، با سهولت به مراتب بیشتری رخ خواهد داد.

در جامعه ما در باب ارتباط با امام عصر، اگر تولی‌ها و احساسات به درستی هدایت نگردد، جای محبوب و مبعوض تغییر خواهد کرد؛ بر همین اساس، انسان با جهت‌دهی صحیح به تولی خود در ارتباط با امام عصر، به محبت حقیقی نسبت به وجود ایشان دست پیدا خواهد کرد و این محبت، او را از ورطه اعتقادات سوء و انحرافی نجات خواهد داد و به تدریج باورها و اعتقادات صحیح را جایگزین آن خواهد کرد. امروزه اگر فرقه‌های انحرافی و نوظهور در مهدویت، قادرند بخشی از قشر متدین را با خود همراه سازند، به سبب عدم تعمق معرفتی آنان نسبت به مهدویت و بسنده کردن به احساسات شکل گرفته در بستر زمان است. احساساتی که اگر مورد کنکاش، بازسازی و ارتقا قرار گیرند، عمق محبتی بالاتری را در وجود تک‌تک جامعه نسبت به امام عصر ایجاد خواهند کرد و از نفوذ تفکرات انحرافی و مدعیان کاذب در میان اجتماعات مؤمنین جلوگیری می‌کنند.

۲-۱. فقدان معرفت جامع از مقام امام عصر علیه السلام

جامعه منتظر اگر میزان ادراکش نسبت به شخصیت امام عصر، اکتفاء کردن به شناخت شناسنامه‌ای، برداشت‌های اجمالی و سطحی از ایشان، دوران غیبت و عصر ظهور باشد، گرفتار برداشت‌های سطحی و روئین از حجت خداوند خواهد بود. اگر اسم و مظاهری صوری از امام عصر علیه السلام، به تنهایی و بدون توجه به مصداق حقیقی مورد انتظار قرار گیرد، جامعه منتظر از مسیر انتظار حقیقی فاصله گرفته است. خداوند متعال خود را در قرآن کریم به اسما متعالی متعددی وصف کرده که رحمن، رحیم، سمیع، قادر و... بخشی از آنها بوده و در ادعیه متعددی همانند جوشن کبیر این اسامی به نحوی جامع برشمرده شده است. این مرحله ظاهر از خواندن خداوند با اسماء خود بوده که در آیات شریفه بدان تأکید شده است؛ «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»؛ و برای خدا نام‌های نیک است، خدا را به آن بخوانید و آنها را که اسماء خدا را تحریف می‌کنند، رها سازید (اعراف، ۱۸۰).

روایتی از علی بن ابراهیم علیه السلام نقل شده است که نشان می‌دهد طرق دیگر رسیدن به

توحید یا به کفر منتهی می‌شود یا شرک و منتهای هر دو این نتایج چیزی جز دستیابی به سراب و توهم نخواهد بود؛ «مَنْ عَبَدَ اللَّهَ بِالتَّوَهُّمِ فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَلَمْ يُعْبِدِ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى بِإِقْبَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ بِصِفَاتِهِ الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ فَعَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبَهُ وَنَطَقَ بِهِ لِسَانُهُ فِي سَرَائِرِهِ وَعَلَانِيَتِهِ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۷۷)؛ مطابق با این روایت شریفه، هر کس اسمی به تنهایی یا معنایی به تنهایی یا هر دو را به جای طی کردن طریق حقیقی عبادت کند، به کفر و شرک گراییده است اما اگر کسی معنا را عبادت کند همراه با اسماء و صفاتی که خداوند متعال خود را بدان‌ها توصیف نموده و قلب و لسان و ظاهر و باطنش با آن همراه شد، از اصحاب و اولیاء حقیقی امیرالمؤمنین (علیه السلام) خواهد بود. حقیقت این اسماء باید خوانده شود تا انسان در ارتباط با خداوند متعال گرفتار کفر و شرک نشود؛ «نام‌های خداوندی عموماً و اسم اعظمش خصوصاً، هر چند در عالم هستی و وسائط و اسباب نزول فیض در این جهان مؤثر است، ولی تأثیر آن مربوط به حقایق این اسماء است نه خود الفاظی که دلالت بر آن می‌کند و نه به معانی متصوره در ذهن» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۷۲).

روایات متعددی در خصوص باطن این سنخ از آیات شریفه وارد شده که به صراحت دعوت به رها نمودن غیر اسماء خداوند نموده است. در واقع حقیقت این اسماء باید از هرگونه توحید خالص باشند که بتوانند مخلوقین را به حق تعالی برسانند، در روایات متعددی این حقیقت به وجود امام معصوم (علیه السلام) تطبیق داده شده است؛ «نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا»؛ ما آن اسمای حسنای الهی هستیم که به واسطه ما خدا باید عبادت بشود والا عبادت قبول نمی‌شود (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۳).

حقیقت اسم اعظم خداوند، وجود امام عصر (علیه السلام) و انسان کاملی است که تمامی مراتب توحیدی را در وجود خود جای داده است و جدایی میان او و حق تعالی وجود ندارد و شناخت او انسان را به سمت شرک و کفر منتهی نخواهد ساخت؛ بلکه او تنها طریق شناخت توحید است؛ «بدان که انسان کامل، مثال اعلائی خدا و آیت کبری او و

کتاب مستبین حق و نبأ عظیم بوده و بر صورت حق آفریده شده است و با دو دست قدرت او وجود یافته و خلیفه خداوند بر مخلوقاتش و کلید باب معرفت حق می‌باشد و هر که او را بشناسد خدا را شناخته است. او با هر صفتی از صفات و با هر تجلی از تجلیاتش آیتی از آیات خداوند است و از زمره نمونه‌های بلند مرتبه و گران‌قدر برای شناخت خالق است» (خمینی، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

شناخت‌های سطحی جامعه از ولی تام خداوند، سبب خواهد شد قوه تمییز آنها در شناخت حجت حقیقی از غیر او با اختلال روبه‌رو شود. جامعه اگر قادر نباشد با خصائص حقیقی امام معصوم (علیه السلام) را از غیرش بازستاند، چگونه می‌تواند مدعی را از امام باز شناسد؟! امام، جامع همه فضائل و حقیقت خیر، اصل و فرع آن است، با این حال چگونه ممکن است از انجام ابتدایی‌ترین امور متناسب با شأن امامت عاجز باشد و کلمات به کار رفته در آیات و روایات شریفه را به خطا تلفظ کند؟! برخی از انصار احمد اسماعیل بصری در مقام توجیه این خطاهای پرتکرار و تنزیه ذهن مخاطب از خلأهای شخصیتی احمد اسماعیل گفته‌اند: «ای حسن نجفی! آیا امکان دارد که احمد الحسن تشخیص ندهد که حروف جر به اسامی نصب می‌دهند یا جر می‌دهند؟ این امر بر کسی که پایین‌ترین مرتبه علمی را هم داشته باشد پوشیده نیست. مایلیم به تو خبر بدهم که در دانش‌های زبان عربی، کسی به گرد احمد الحسن هم نمی‌رسد و او از تو و سروران تو به عربی آشناتر است؛ اما ایشان در نوشته‌هایشان آن قدر که روی روشن ساختن معنا و قدرت استدلال و برهان‌آوری تمرکز می‌کند، بر این موضوع تمرکز ندارد و اشتباهاتی که تو به مسخره گرفته‌ای معنی را تغییر نمی‌دهند و عمده‌ی آن از زیاده‌روی‌های لغوی است که بیش از آنچه سود بخشد، زیان آور بوده و از مبالغه در لغت است که اهل بیت (علیهم السلام) از آن نهی نموده‌اند» (العقيلي، بی‌تا، ص ۹).

تبیین شخصیتی از امام عصر (علیه السلام) اگر در جامعه آنقدر تنزل پیدا کند که مردم با شنیدن چند زمان و مکان به یاد آن حضرت بیفتند و تصویرسازی ذهن‌شان از امام به همین میزان باشد، مدعیان دروغین به راحتی می‌توانند از این فضای مبهم و تاریک شناختی جامعه شیعه استفاده کنند و خود را مهدی سیزدهم معرفی کنند. هرچه داده‌های

ذهنی منتظر از امام عصر (عج)، دقیق‌تر باشد، شناخت او نیز زلال‌تر خواهد بود. چنین جامعه‌ای به عمیق‌ترین ابزار جهت تطبیق مدعی و امام منتظر که همان معرفت حقیقی است مجهز است؛ اما بررسی‌های حاکی از این است که گفتمان فرهنگی جامعه ما در معرفی امام عصر به جامعه، خود از نبود چنین شناخت جامعی در موارد متعددی رنج می‌برد و به همین سبب از قدرت کافی برای تبیین شخصیت امام عصر (عج) به مردم برخوردار نیست. پس در مرحله اول باید متولیان، صاحبان قلم و ایده، ابعاد شناختی خود از امام را ارتقا بخشند و پس از آن، براساس آیات و روایات، ابعاد پنهان متعدد از شخصیت امام عصر که در زیارت‌های اصلی مانند زیارت جامعه کبیره از لسان امام معصوم (ع) ذکر شده را برای تک‌تک مردم تشریح و فرهنگ‌سازی کنند.

۳-۱. شدت‌مندی انگاره ملاقات‌گرایی در عوض روحیه مقدمه‌سازی

اصالت‌بخشی به ملاقات امام عصر و معطوف کردن توجه و تمرکز جامعه بر مسائلی مانند ملاقات امام و دیدار ایشان در عالم رؤیا، سبب دورشدن جامعه منتظر از گفتمان اصیل خود و مهجور ماندن روحیه مقدمه‌سازی خواهد شد. در چنین حالتی هم‌وغم جامعه معطوف به دیدار خواهد شد و گفتمان مقدمه‌سازی ظهور به رویه‌ای حداقلی در جامعه خواهد رسید. در چنین دالانی، مدعیان کاذب این فرصت را خواهند داشت تا با دامن‌زدن به مسائلی مانند ملاقات امام عصر و ادعای وصیت و مشاهده امام در رؤیا اهداف خود را در قالبی مورد رضایت جامعه پیش ببرند.

زمانی که در جامعه شیعی، ملاقات امام عصر و تقدس‌بخشی به مشاهده‌کنندگان رؤیاهای مهدوی، به اصل تبدیل شود، طبیعی خواهد بود که مدعیان این ابزارهای باطنی را محور گفتمان خود قرار دهند.

در همین راستا احمد اسماعیل معروف به احمد الحسن اولین سابقه آشنایی خود با امام عصر را در قالب خواب تعریف کرده است: «وَقَصَّ هَذَا اللَّقَاءَ هِيَ إِنِّي كُنْتُ فِي لَيْلَةٍ مِنَ اللَّيَالِي نَائِمًا فَرَأَيْتُ رُؤْيَا فِي الْمَنَامِ كَأَنَّ الْإِمَامَ الْمَهْدِيَّ وَقَفَ بِالْقُرْبِ مِنْ ضَرِيحِ سَيِّدِ

مُحَمَّدٌ أَخُو الْإِمَامِ الْعَسْكَرِيِّ وَأَمَرَنِي بِالْحُضُورِ لِلِقَائِهِ وَبَعْدَ ذَلِكَ اسْتَيْقَظْتُ وَكَانَتْ السَّاعَةُ الثَّانِيَةَ لَيْلًا؛ لازم می‌بینم که ماجرای دیدار خودم را ولو به اختصار تعریف کنم... ماجرای دیدار این است که من شبی از شب‌ها در خواب بودم که رؤیایی در آن خواب دیدم؛ گویی که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه کنار درب نزدیک به ضریح سید محمد عجل الله تعالی فرجه برادر امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه ایستاده بود و به من امر می‌کرد که به دیدارش بروم. پس از آن از خواب بیدار شدم و ساعت هم دو نصف شب بود (بصری، بی‌تا، ص ۱۵).

در جامعه گرایش مردم به امور باطنی، کشف و شهودی و رؤیا گسترده است؛ همین اقبال سبب شده بسیاری از فرقه‌های انحرافی در بدو شروع دعوت و جهت تقویت مریدان خود، به بیان رؤیا روی می‌آورند تا از طریق ادعای مشاهده امام عصر، مخاطب را از حیث احساسی با خود همراه سازند. این رویه هرچند در نگاه اول سطحی نشان می‌دهد؛ اما تکرار آن با تنوع بیانی و روشی، موجب می‌شود مدعی در نگاه پیروان از نوعی تقدس برخوردار شود و خطاها و تغایرها و تناقض‌های دعوتی او، ناخودگاه در ضمیر پیروان توجیه گردد. به همین سبب علی یعقوبی (بنیان‌گذار فرقه یعقوبی)، مدعی ارتباط و مشاهده حضرت زهرا علیها السلام؛ وی می‌گوید: «اگر سلمان یک صحنه دید و ایمان آورد، یعنی یک رفتار دید، من آن رفتار را هم ندیدم، یک صحنه نسبتاً ثابت دیدم، عکس نبود، صحنه سه بعدی بود (در خواب) ولی شخص ایستاده بود نگاه می‌کرد، معلم ایستاده بود نگاه می‌کرد. تمام زندگیم را از آن لحظه به بعد برایش گذاشتم، تا کجا؟ تا آن‌جا که گفتیم همه چیزمان باید از فاطمه باشه، با فاطمه، همیشه باید با فاطمه باشیم» (سخنرانی علی یعقوبی در تاریخ ۱۳۸۰/۱/۱۰).

احمد اسماعیل در کتاب‌ها، بیانیه صوتی و سایت رسمی خود خواب را روشی از غیب و نزدیک‌ترین راه برای تشخیص امام معصوم عجل الله تعالی فرجه دانسته و می‌گوید: «أقصر طريق للإيمان بالغيب هو الغيب، أسألي الله بعد أن تصومي ثلاثة أيام وتتوسلي بحق فاطمة بنت محمد عليها السلام أن تعرفني الحق من الله بالرؤيا أو الكشف أو بأى آية من آياته الغيبية الملكوتية سبحانه وتعالى»؛ کوتاه‌ترین راه برای ایمان به غیب، استفاده از خود غیب است. پس از سه روز روزه‌داری متوسل به حضرت زهرا شوید و از خدا بخواهید که حق را در عالم

رؤیا، مکاشفه یا به وسیله یکی از نشانه‌های غیبی‌اش به شما نشان دهد (بصری، بی‌تا، ج ۱، ص ۷).

اصل باورداشت رؤیای صادقه، ریشه در آیات و روایات شریفه دارد؛ همچنان‌که خداوند متعال رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام را تصدیق فرمود که نشان می‌دهد؛ «وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»؛ و ابراهیم را ندا دادیم رؤیا را تصدیق کردی، همانا ما به این ترتیب تو را پاداش می‌دهیم (صافات، ۱۰۴ و ۱۰۵)؛ اما پذیرش اجمالی صحت برخی از رؤیاها دلیل بر پذیرش هر نوع خوابی نخواهد بود و نمی‌توان براساس چنین پدیده‌ای اموری اساسی مانند مسئله امامت و وصایت امر عصر را مترتب ساخت؛ بنابراین هرچند انسان می‌تواند در مواردی با تصفیه وجود و باطن خود به رؤیاهایی صادقه دست پیدا کند؛ اما حجت‌بودن آن به خصوص در امور راهبردی دین مورد پذیرش هیچ ذهن سدید و تفکر سلیم اخلاقی، فقهی و حتی عرفی نیست؛ همچنان‌که شیخ مفید می‌فرماید: «ومع ذلك فإننا لسنا نثبت الأحكام الدينية من جهة المنامات» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۰)؛ باید توجه داشت که ما احکام دینی را به وسیله رؤیا و خواب اثبات نمی‌کنیم.

بر این اساس، ملاقات امام در عالم رؤیا هم می‌تواند از سنخ رؤیای صادقه باشد و هم ناشی از تصویرسازی‌های ذهنی قبل از خواب. اما تفکیک این دو امری دشوار است، گاهی انسانی مؤمن ممکن است رؤیای غیرصادق مشاهده کند و گاهی نیز فردی چون عزیز مصر می‌تواند رؤیایی صادق را ببیند که سرنوشت چهارده سال سرزمین مصر با آن تغییر کند؛ لذا اصل فرهنگ حاکم ملاقات‌گرایی و اهتمام‌دادن به رؤیا، سبب سوء استفاده فرقه‌های انحرافی قرار گرفته و به سبب باریک‌بودن مرزهای رؤیای صدق از کذب، لازم است بنای مشاهده‌کننده رؤیا بر احتیاط و عدم ترتب اثرات دینی باشد و برای تعبیر آن، به حاذقین و علمای صادق این فن مراجعه شود. همان‌طور که تعبیر حقیقی رؤیای عزیز مصر توسط معبرین دربار ممکن نبود و اعتقاد داشتند این خواب از زمره اضعاث احلام است، درحالی‌که خواب او ریشه در واقعیت داشت؛ بنابراین، با وجود صحت برخی از رؤیاها نباید این پدیده تبدیل به فرهنگی رایج و ابزاری

جهت سنجش حق از باطل قرار گیرد تا مورد بهره‌برداری فرقه‌های مهدویت قرار نگیرد.

۴-۱. خطای سنجشی در تشخیص محرک‌های معنویت‌بخش حقیقی

مسیر بندگی خداوند، سرشار از راه‌های انحرافی است و بدون به کار بستن مؤلفه‌های قرار گرفتن در صراط مستقیم، امکان رهاشدن از راه‌های گمراه‌کننده وجود نخواهد داشت؛ «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ و (توصیه کرد به) اینکه این (دستورات) راه راست من است، پس از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر پیروی مکنید که شما را از راه او پراکنده سازد. اینهاست که خدا شما را بدان سفارش کرد، شاید پرهیزید (انعام، ۱۵۳). در جامعه ایران، علی‌رغم گرایش بسیاری از مردم به امور باطنی و معنویت‌بخش؛ اما مصداق‌های حقیقی معنویت به طور شایسته در آن به فرهنگ‌سازی تبدیل نشده است. مردم جامعه ما، به سبب گرایش‌های معنوی و نیاز به امور معنوی، معنویت‌خواه هستند که همین امر باعث شده نسبت به دعوت‌های معنویت‌بخش افراد و فرقه‌ها، نرمش نشان دهند؛ چراکه این باور در سطح اجتماع ما رسوخ پیدا کرده که معنویت از بستر ارتباط و ایمان به غیب حاصل می‌شود؛ اما تشخیص معنویت حقیقی از غیر آن، نیازمند دستیابی جامعه ما به کمال شناختی است تا در سنجش خود در این زمینه گرفتار خطا نشود؛ «معنویت در الهیات اسلامی عبارت است از معرفت و ایمان به غیب و تبیین توحیدی از نظام هستی و مبتنی ساختن اعمال جوارحی و جوانحی بر همین پایه و بنیان است. این معنویت زیربنای عبادات و اخلاقیات و روابط اجتماعی است. براساس معرفت اسلامی معنویت پایه سلامتی جسم و روح است (محقق داماد، ۱۳۸۹، ص ۶۲).

خلأهای عاطفی و آرامش‌بخشی در سطح جامعه، زمانی که با معرفت جامع و شناخت دقیق مصداقی همراه نباشد، ناخواسته انحراف در گرایش‌ها را ایجاد خواهد نمود؛ چراکه اگر به نیاز درونی جامعه پاسخ داده نشود، این احساس معنویت‌طلب، خود به دنبال تأمین نیازش به راه خواهد افتاد و در این فرآیند، جذاب‌ترین دعوت معنوی او را به سوی خود خواهد کشید. به همین جهت ضروری است مطابق با آیه شریفه فوق،

حس معنویت خواه موجود در جامعه به سمت صراط هدایت شود تا زمینه‌های جذب شدن او به سُبل که همان فرقه‌های انحرافی است مسدود شود.

حجم احساس و نیاز عاطفی و آرامش بخشی ناشی از ارتباط با امام عصر و عدم جهت دهی صحیح آنها و خلأ برنامه ریزی مسئولین و نهادها و بسترهای فرهنگی جامعه، سبب شده فرقه‌های انحرافی مهدویت بتوانند در هر دوره زمانی، بخشی از اقشار جامعه را با خود همراه سازند و به همان میزان ابعاد فرهنگی، اجتماعی سیاسی و امنیتی جامعه را با خطرات و مضللات جدی مواجه سازند. فرقه‌های انحرافی مهدویت، به همان میزان که مولود فقدان معنویت در جامعه هستند، به همان میزان نیز معنویت‌های مهدویت گرا را از سطح جامعه از میان خواهند برد.

جامعه ما در حال حاضر در مواردی با چالش سلامت معنوی روبه روست، بخشی از این معضل به صورت بیماری‌هایی مانند افسردگی، پر خاشگری، بزه کاری و... خود را نشان می‌دهد و بخشی دیگر نیز در برخی هرچند محدود از اقشار متدین، به صورت گرایش‌های انحرافی به فرقه‌های مدعی خود را نشان خواهد داد؛ «انسان مدرن از این عمیق تر شدن وضع «بی خانمانی» رنجور است. این خصلت تجربه کوچندگی تجربه‌ی انسان مدرن از جامعه و از خویشتن، با آنچه به خلأ مابعدالطبیعی «کاشانه» موسوم است، هم بستگی دارد. ناگفته پیداست که تحمل چنین وضعی از نظر روان شناسی برای فرد چه اندازه دشوار است. چنین وضعی به طور طبیعی، احساس دل تنگی خاص خود را به دنبال دارد؛ دل تنگی برای بازگشت به احساس بودن «در خانه خود»، بودن با جامعه، خویشتن و سرانجام با جهان هستی. (برگر، ۱۳۸۱، ص ۸۹). امروزه مأنوسیت بیش از حد با ارمغان‌های زندگی مدرن، خلأ معنوی را در جامعه ما افزایش داده و همین امر باعث شده سطح تکیه گاهی فرقه انحرافی برای مردم جامعه ما بیش از پیش گردد. زمانی که محرک‌های معنویت بخش در سطح جامعه، ریشه یافته از بسترهای اصیل آموزه مهدویت نباشد، این خلأ شکل گرفته، زمین فعالیت هرچه بیشتر فرقه‌ها و مدعیان کاذب مهدویت را بیش از پیش فراهم خواهد کرد و به سبب غبار آلود بودن فضای معنوی حاکم، تشخیص حق از باطل و صحیح از سقیم برای تک تک گروندگان ممکن نخواهد بود.

۵-۱. شکل‌گیری نگره منفی نسبت به نهادهای منتسب به امام عصر علیه السلام

در جامعه ما نهادهای متعددی مستقیم و غیرمستقیم رسالت‌های مهدوی بر دوش دارند و نگاه جامعه، نظر انتساب این مراکز به امام عصر علیه السلام است و به همین سبب مطالبه مقدمه‌ساز بودن و در طراز ظهور بودن از آنها بالاتر خواهد بود. یکی از علل پررنگ در گرایش محبین امام عصر علیه السلام به فرقه‌های کاذب مهدویت، کمود کارایی لازم این نهادهاست که ناشی از عدم ادراک جامع و گسترده این نهادها نسبت به رسالت‌های خود در باب مقدمه‌سازی ظهور است. زمانی که فردی با نظر و تحلیل کارآیی مرکز منتسب به مهدویت، به این نتیجه برسد که آن نهاد از غایت مورد انتظار خود در این زمینه فاصله زیادی دارد، به سمت فرقه‌های گرایش پیدا خواهد کرد که هرچند در ظاهر تلاش بیشتری برای فعالیت در راه امام عصر علیه السلام دارند.

امروزه یکی از علل پررنگ گرایش به فرقه احمد اسماعیل، کم‌کاری و عدم انجام رسالت‌های مهدوی لازم برخی از نهادهای منتسب به امام عصر است. افراد این فرقه با پررنگ‌نمودن این کم‌کاری در ذهن منتظران امام عصر این داده‌ها را پرتکرار می‌کنند که اگر این نهادها و افراد، در خصوص مهدویت به حق بودند، پس چرا تا این حد از بسترسازی ظهور و آرمان‌های بنیادین مهدویت فاصله گرفته‌اند؟! ایجاد درگیری ذهنی در سیر فکری مخاطب در مرحله اول تا ایجاد بدبینی و ناامیدی به این مراکز، قدم اول فرقه‌ها در راه جذب جامعه منتظر به خود است و در قدم دوم، ارائه چهره مقبول و پرکار و دغدغه‌مند ظهور از خود، گام دیگری است که به طور عمده در این فرقه برای جذب افراد انجام می‌شود. این تصویرسازی منفی، به تدریج سبب بدبینی و سلب نگرش مثبت جامعه به این نهادها خواهد شد.

کمبودهای موجود در این نهادها، سبب شده فرقه‌های مدعی مهدوی بتوانند از این حفره در ایجاد تصویری منفی از این نهادها استفاده کنند. متعدد بودن مراکز مهدوی، با رویکردی موازی، عدم برنامه‌ریزی کلان، جامع و درازمدت در این نهادها، نبود درک صحیح از وضعیت حال حاضر انتظارگرایی در جامعه، نبود نگاه تاریخی به مهدویت در میان مراکز مهدوی و اشکالات شکلی، ساختاری و محتوایی متعدد به نهادهای خرد و

کلان منتسب به امام عصر علیه السلام در جامعه کنونی ما سبب شده، مدعیان دروغین مهدویت بتوانند پروژه جذب خود را گسترش دهند و با دلسرد کردن منتظرین امام عصر از این مراکز و حکومت دینی با رویکرد مهدویت، آنها را با نظریات خود همراه سازند؛ «سکوت و بی‌طرفی علما و روحانیون و حوزه‌های علمیه به هیچ وجه نمی‌تواند دشمنی دشمن را متوقف کند؛ بنابراین حرکت حوزه‌های علمیه، بی‌طرف نماندن حوزه‌های علمیه در قبال حوادث جهانی، در قبال مسائل چالشی ملی و بین‌المللی یک ضرورتی است که نمی‌شود از آن غافل شد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۲۹).

بنابراین، علاج هرچه سریع‌تر عقب‌ماندگی نهادها و مراکز منتسب به امام عصر علیه السلام، یکی از اساسی‌ترین راهکارهای مقابله با پروژه‌های جذب فرقه‌های انحرافی به خصوص فرقه احمد بصری است؛ چراکه خیل پیوسته به این گروه در تکاپوی غایتی هستند که امروز در جامعه ما مفقود است و اگر این حفره در داخل پر شود، نواقص این فرقه و انحرافات آن، با دیده بازتری مشاهده خواهد شد. یکی از رازهای گرایش برخی از طلاب حوزه‌های علمیه به فرقه احمد اسماعیل، کاستی‌های نهاد مقدس حوزه در پردازش به رسالت بزرگ مهدوی خود است؛ لذا هرچه حوزه بتواند رسالت مقدمی و بستر ساز خود را برای ظهور، در درون خود و بیرون به نحو عمیق و وسیع‌تری انجام دهد، به همان میزان در روند جذب به فرق کاذب مهدوی نیز خلل ایجاد خواهد شد.

نتیجه‌گیری

در هر آسیب اجتماعی، در وهله اول، کمبودهای اجتماعی موجود سبب توسعه و گسترش آفت‌ها خواهد شد. در حوزه مهدویت، کمبودهای متعدد بینشی مسیر را برای گسترش هرچه بیشتر نیروگیری و ترویج مکتب فکری مدعیان دروغینی چون احمد اسماعیل فراهم کرده است. مدعی کاذب، از کمبود اجتماعی موجود نهایت بهره را می‌برد و در جهتی معکوس خود را در نقطه کمال از این کمبودها و نواقص معرفی می‌کند تا بتواند به شکاف اجتماعی موجود دامن بزند و فاصله منتظرین و محبین به امام عصر علیه السلام را با آرمان حقیقی انتظار و نظام حاکم دینی بیشتر کند. در این اثر ابعادی از

این خلأها مورد بررسی قرار گرفته و برآیند حاصل از آن عبارت است از اینکه جامعه حال حاضر ما در عرصه انتظار، به سبب عوامل مختلف تاریخی، فرهنگی، سیاسی و... با چالش‌های متعددی روبه‌روست که همین کمبودها در یک وهله سبب رونق گرفتن بازار مدعیان مهدویت و در وهله‌ای موجب تأخیر در فرآیند نیروسازی برای ظهور و شکل‌گیری انتظار حقیقی و جامع امام عصر شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

بحرانی، سیدهاشم. (۱۳۹۷). تفسیر البرهان. تهران: تهذیب.

برگر، پیتر و دیگران. (۱۳۸۱). ذهن بی‌خانمان (نوسازی و آگاهی) (مترجم: محمد ساوجی). تهران: نی.

بصری، احمد بن اسماعیل. (بی‌تا). الجواب المنیر. اصدارات انصار. بی‌جا.

بصری، احمد بن اسماعیل. (بی‌تا). بیان قصه اللقاء. اصدارات انصار. بی‌جا.

جلالی، حسین. (۱۳۸۰). درآمدی بر بحث «بینش»، «گرایش»، «کنش» و آثار متقابل آن‌ها. تهران: معرفت.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹). بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم؛ برگرفته از پایگاه استنادی مقام معظم رهبری. B2n.ir/w16185.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۳). امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی علیه السلام. تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

رمضانی، خسرو. (۱۳۷۹). روان‌شناسی تربیتی. یاسوج: فاطمیه.

سانتراک، جان. (۱۳۸۵). روان‌شناسی تربیتی. یزد: دانشگاه یزد.

شیخ صدوق، ابن بابویه. (۱۳۸۹). علل الشرایع. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). المیزان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

عبدالحسینی، محمد. (۱۳۹۳). رساله سطح سه: آسیب‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت: انگیزه‌ها و اهداف و راهکارهای مقابله با آنان (استاد راهنما: عزالدین رضانژاد، استاد مشاور: رحیم کارگر). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

عرفان، امیرمحسن. (۱۳۸۹). عوامل پیدایش مدعیان دروغین مهدویت و گرایش مردم به آنان اثر. تهران: اندیشه کهن‌پرداز.

- العقيلي، ناظم. (بی تا). الرد الأحسن فی الدفاع عن أحمد الحسن، اصدارات انصار. بی جا.
- کامیاب، مسلم. (۱۴۰۰). بررسی زمینه روان‌شناسی مؤثر بر پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت در ایران. نشریه انتظار موعود، ۲۱(۷۳)، صص ۵۱-۶۹.
- کریمی، یوسف. (۱۳۷۳). روان‌شناسی اجتماعی. تهران: بعثت.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۹). کافی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۰). بحارالانوار. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۹). مقومات معنوی سلامت در الهیات اسلامی. تهران: اخلاق پزشکی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الفصول المختاره. قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
- نصوری، محمدرضا. (۱۳۸۹). شیوه‌ها و شگردهای مدعیان دروغین مهدویت. تهران: اندیشه کهن پرداز.
- نیت، گنج؛ دیوید، برلاینر. (۱۳۷۴). روان‌شناسی تربیتی (مترجمان: غلامرضا خوی‌نژاد و همکاران). مشهد: پازه.

References

*The Holy Qur'an

- Abdolkhoseini, M. (2014). *Level three dissertation: Pathology of false claimants of Mahdism: Motives, goals, and strategies to confront them* (Advisor: A. Reza-Nejad; Co-advisor: R. Kargar). Qom: Qom Seminary Management Center. [In Persian]
- Al-Aqili, N. (n.d.). *Al-Radd al-Ahsan fi al-Difa' an Ahmad al-Hasan*. Ansar Publications.
- Al-Mufid, M. B. M. (1413 AH). *Al-Fusul al-Mukhtarah*. Qom: Sheikh Mufid Millennium Congress. [In Arabic]
- Bahrani, S. H. (2018). *Tafsir al-Burhan*. Tehran: Tahdhib. [In Persian]
- Basri, A. I. (n.d.). *Al-Jawab al-Munir*. Ansar Publications.
- Basri, A. I. (n.d.). *Bayan Qissat al-Liqa*. Ansar Publications.
- Berger, P., et al. (2002). *The homeless mind: Modernization and consciousness* (M. Savouji, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Erfan, A. M. (2010). *Factors leading to the emergence of false claimants of Mahdism and people's inclination towards them*. Tehran: Andishe-ye Kohanpardaz. [In Persian]
- Gage, N., & Berliner, D. (1995). *Educational psychology* (G. Khui-Nejad & Colleagues, Trans.). Mashhad: Pajeh. [In Persian]
- Jalali, H. (2001). *An introduction to the discussion of "insight," "tendency," and "action" and their mutual effects*. Tehran: Ma'rifat. [In Persian]
- Kamiyab, M. (2021). Examining psychological factors influencing the acceptance of claims by false claimants of Mahdism in Iran. *Montazer-e Mouood Journal*, 21(73), pp. 51–69. [In Persian]
- Karimi, Y. (1994). *Social psychology*. Tehran: Besat. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2010). *Statements in a meeting with students and scholars of Qom Seminary; extracted from the Supreme Leader's official website*. From: B2n.ir/w16185. [In Persian]

- Khomeini, R. (2014). *Imamate and the perfect human from the perspective of Imam Khomeini*. Tehran: Center for the Preservation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Kulayni, M. Y. (2010). *Al-Kafi*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Majlesi, M. B. (2011). *Bihar al-Anwar*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Mohaqqiq Damad, M. (2010). *Spiritual components of health in Islamic theology*. Tehran: Ethics in Medicine. [In Persian]
- Motahari, M. (2006). *Collected works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nasouri, M. R. (2010). *Methods and tactics of false claimants of Mahdism*. Tehran: Andishe-ye Kohanpardaz. [In Persian]
- Ramazani, K. (2000). *Educational psychology*. Yasuj: Fatimiyah. [In Persian]
- Santrock, J. (2006). *Educational psychology*. Yazd: University of Yazd Press. [In Persian]
- Shaykh Saduq, I. B. (2010). *'Ilal al-Shara'i'*. Qom: Bustan al-Kitab. [In Persian]
- Tabataba'i, S. M. H. (2009). *Al-Mizan*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]

A Critical Analysis of Michel Foucault's Genealogy of "Body Management" from an Islamic Thought Perspective, with Emphasis on Women and Gender Issues¹

Mohammadreza Ghaeminik² 

Seyyede Jamileh Hashemnia³ 

Mohsen Noghani Dokht Bahmani⁴ 



2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi Islamic Sciences University, Mashhad, Iran.
ghaeminik@razavi.ac.ir

3. PhD Student in Quranic Sciences and Hadith, Razavi Islamic Sciences
University, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
hashemnia.jamile@razavi.ac.ir

4. Professor, Department of Social Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
noghani@um.ac.ir

Abstract

"Body management" is one of the common concepts in Western sociology, which examines the excessive monitoring and manipulation of physical appearance, especially among women, identifying its causes within societal constructs. Michel Foucault, emphasizing a post-structuralist approach, sought to demonstrate that given the relationship between corporeality and knowledge, any form of body management negates the possibility of understanding certain dimensions of knowledge and truth. Foucault highlights the influence of power relations on the body and,

1. **Cite this article:** Ghaeminik, M. R., Hashemnia, S. J., & Noghani Dokht Bahmani, M. (2024). A Critical Analysis of Michel Foucault's Genealogy of "Body Management" from an Islamic Thought Perspective, with Emphasis on Women and Gender Issues. *Journal of Islam and Social Studies*, 12(46), 153-183. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.66814.2017>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 24/06/2023 • **Revised:** 15/05/2024 • **Accepted:** 08/10/2024 • **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



consequently, on knowledge and truth. The primary issue of this study is to explore the fundamental differences between Foucault's theory and the Islamic perspective regarding the rejection of body management in women and Islam's approaches in addressing it. This research, referring to Foucault's theories related to body management and Quranic verses and Islamic narratives on the subject, uses an analytical-descriptive method to critique Foucault's perspective. It demonstrates that, contrary to Foucault's view—which posits gender as a restrictive and determinative factor in human identity—the Islamic perspective considers human identity to be rooted in the soul, with the physical attributes of men and women subordinate to their essential identity. Furthermore, through the specific understanding of the relationship between body, soul, and society in Islamic philosophy, first, body management, as conceptualized in Western sociology, is not accepted. Second, body management, as adherence to religious boundaries and ensuring health and security, not only does not hinder access to knowledge and truth but also facilitates it. The results of this comparison lead to a threefold approach to body management for women, encompassing "maintaining physical health," "protecting the body from inappropriate exposure to non-mahrams," and "regulated self-presentation."

Keywords

Body Management, Women and Gender, Michel Foucault, Islamic Philosophy.

واکاوی انتقادی تبارشناسی میشل فوکو نسبت به «مدیریت بدن» از منظر تفکر اسلامی با تأکید بر زنان و مسئله جنسیت^۱

محمدرضا قائمی نیک^۲ سیده جمیله هاشم‌نیا^۳ محسن نوغانی دخت بهمنی^۴

۲. استادیار، گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

ghaeminik@razavi.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

hashemnia.jamile@razavi.ac.ir

۴. استاد، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

noghani@um.ac.ir



چکیده

«مدیریت بدن» یکی از مفاهیم رایج در جامعه‌شناسی غربی است که به بررسی نظارت و دست‌کاری افراط‌گونه ویژگی‌های ظاهری بدن به‌ویژه در زنان پرداخته و عاملش را در اجتماع می‌یابد. میشل فوکو با تأکید بر رویکرد پساساختارگرایی، کوشیده است تا نشان دهد با توجه به ارتباط بدن‌مندی و معرفت، هرگونه مدیریت بدن، به معنای نفی امکان شناخت ساحاتی از معرفت و حقیقت است. فوکو به تأثیر روابط قدرت بر بدن و به این واسطه بر معرفت و حقیقت اشاره می‌کند. مسئله اصلی این پژوهش، چیستی تفاوت بنیادین نظریه فوکو با دیدگاه اسلامی در عدم پذیرش مدیریت بدن در زنان و راهکارهای اسلام در مواجهه با آن است. «پژوهش حاضر با مراجعه به نظریات فوکو در موضوعات مرتبط با مدیریت بدن و نیز رجوع به آیات و روایات مربوط به این موضوع با روش تحلیلی-توصیفی به نقد دیدگاه فوکو در این زمینه پرداخته و نشان

۱. **استناد به این مقاله:** قائمی‌نیک، محمدرضا؛ هاشم‌نیا، سیده‌جمیله و نوغانی دخت بهمنی، محسن. (۱۴۰۳). واکاوی انتقادی تبارشناسی میشل فوکو نسبت به «مدیریت بدن» از منظر تفکر اسلامی با تأکید بر زنان و مسئله جنسیت. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲ (۴۶)، صص ۱۵۳-۱۸۳.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.66814.2017>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



می‌دهد برخلاف دیدگاه وی که براساس آن، جنسیت محدودساز و سرنوشت‌ساز هویت انسانی است، در دیدگاه اسلامی هویت انسانی به روح او وابسته و ابعاد جسمانی زن یا مرد، فرع بر هویت اصیل اوست و نیز با تلقی خاصی که از رابطه بدن، نفس و جامعه در حکمت اسلامی ارائه می‌شود؛^{۱۱} اولاً، مدیریت بدن به مفهومی که نزد جامعه‌شناسان غربی شناخته شده است پذیرفته نمی‌شود و ثانیاً، مدیریت بدن به معنای تقید به حدود شرعی و تأمین سلامت و امنیت آن نه تنها نافی دست‌یابی به معرفت و حقیقت نیست؛ بلکه سبب نیل به آن نیز خواهد بود. نتایج این مقایسه ناظر به راهکار سه‌وجهی مدیریت بدن در حوزه زنان، مشتمل بر «حفظ سلامت بدن»، «حفظ بدن از نگاه نامحرم» و «تبرج مدیریت شده» است.

کلیدواژه‌ها

مدیریت بدن، زن و جنسیت، میشل فوکو، حکمت اسلام.

مقدمه

پس از طرح دوگانهٔ نفس- بدن در دکارت، با ظهور آراء مرلوپونتی، توجه عالمان علوم انسانی به بدن، به مثابه قلمرو تکوین علوم انسانی جلب شد. به تعبیر دیگر، پدیدارشناسی استعلایی در کانت با پدیدارشناسی بدن در مرلوپونتی جایگزین شد. به موازات این تحولات فلسفی که در ادامهٔ مقاله به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، در شاخه‌های گوناگون علوم انسانی از جمله روان‌شناسی، بدن به مثابه پدیدهٔ فردی که می‌تواند متأثر از زمینه‌های روان‌شناسانه باشد یا پیامدهای روان‌شناسانه داشته باشد مورد توجه قرار گرفت. در جامعه‌شناسی نیز بدن تبدیل به موضوع مهمی در آراء جامعه‌شناسانی نظیر میشل فوکو، بوردیو و نظایر آنها گردید؛ همچنین پس از تغییرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اواخر سده بیستم و با سیاسی شدن بدن، ایجاد جنبش‌ها، گسترش آکادمی‌های فمینیستی، رشد فرهنگ مصرفی، پیدایش تکنولوژی‌های جدید و مدرنیتهٔ متأخر، بدن از حالت تنها ارگانستی خارج شده و به پدیدهٔ فرهنگی و اجتماعی معاصر تبدیل شده است (Howson, Nettelton & Watson, 1998, pp. 4-7). (2005, p. 18). «بدن، هستی زیست‌شناختی و روان‌شناختی صرف نیست، بلکه پدیده‌ای است که به صورت اجتماعی ساخته و پرداخته می‌شود» (Cregan, 2006, p. 3).

از سوی دیگر، مسئلهٔ بدن به دلیل گره خوردن با مطالعات جنسیت، بیشتر مورد توجه مباحث فمینیستی نیز قرار گرفته و به همین دلیل، به خصوص در ایران با مسائل حوزهٔ زنان و به‌ویژه جامعه‌شناسی جنسیت پیوند دارد. اهمیت یافتن بدن و متعاقب آن بازتابی شدن هویت بدنی افراد از پیامدهای اساسی جامعهٔ مصرفی است که در آن افراد با تغییر ویژگی‌های ظاهری بدن خود مبادرت به ساخت بدن اجتماعی یعنی بدنی که از نظر وضعیت ظاهری، آرایشی و پوششی مقبول نظام اجتماعی است، می‌نمایند (Cregan, 2006, p. 141). اتخاذ این گونه رفتارها و تغییر وضعیت ظاهری بدن، به منظور انطباق یا نزدیک شدن با بدنی که مقبول جامعه باشد، امروزه در میان دختران و زنان به طرز قابل ملاحظه‌ای گسترش یافته و با عنوان «مدیریت بدن»¹ توسط جامعه‌شناسان مورد مطالعه قرار گرفته است.

1. Body management

بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به نقش محوری بدن در جامعه، بخشی از مدیریت یا کنترل اجتماعی به منظور برقراری نظم اجتماعی در نظریات مختلف جامعه‌شناسی، با موضوع مدیریت بدن گره می‌خورد. اگر نظریات اجتماعی را از دو منظر «نظم» و «تغییر» اجتماعی مورد توجه قرار دهیم، در هر دو دسته از این نظریات، مسئله مدیریت بدن و تغییرات آن مورد توجه قرار گرفته است. به همین دلیل است که در نظریات کارکردگرایی^۱، عاملیت-ساختار^۲، کنش متقابل نمادین^۳ و نظریات تضاد^۴ و پسا ساختارگرایی^۵ همگی مواضعی درباره مدیریت بدن، خواه از حیث ایجاد نظم و خواه از حیث تغییر اجتماعی دیده می‌شود.

در این مقاله تلاش خواهد شد از میان نظریات ذکر شده، با تأکید بر رویکرد پسا ساختارگرایی و با تمرکز بر آراء میشل فوکو^۶ جایگاه بدن در نظریه اجتماعی او را از دیدگاه مبانی اسلامی بررسی و نقد کنیم. مهمترین مسئله فوکو در نقد دیدگاه قائلین به مدیریت بدن در دنیای پیشرفته، به انقیاد کشیده شدن آن و انسداد مسیر دستیابی به حقیقت است. در نظر او، سازوکارهای گوناگون دنیای مدرن برای مدیریت بدن، در واقع به معنای نفی امکان آزادی انسان در کشف حقیقت و بنابراین گرفتاری در سازوکارهای سلطه و قدرت است. در ادامه با تشریح دیدگاه فوکو، تلاش خواهیم کرد تا براساس مبانی اسلامی، راهکار متفاوتی درباره مسئله مدیریت بدن و تغییرات اجتماعی ناظر به آن، به خصوص ناظر به جنسیت زنان مطرح سازیم. بدین منظور در این پژوهش در پی پاسخ به سه پرسش ذیل خواهیم بود:

۱. میشل فوکو چگونه با تکیه بر رویکرد پسا ساختارگرایی، مسئله کنترل و مدیریت جهان مدرن بر بدن را به چالش می‌کشد؟

-
1. functionalism
 2. agency and structure
 3. Symbolic Interactionism
 4. Conflict Theory
 5. Post Structuralism
 6. Michel Foucault

۲. دیدگاه اسلامی، با تکیه بر حکمت اسلامی، نسبت به رابطه نفس، بدن و جامعه

چه تفاوتی با دیدگاه فوکو دارد؟

۳. دیدگاه اسلامی چه راهکاری برای مدیریت بدن ارائه می‌دهد تا در عین تقید به

ساختارها، منجر به انقیاد بدن نشود؟

۱. پیشینه تحقیق

تاکنون در زمینه مدیریت و جامعه‌شناسی بدن و بررسی ابعاد و آثار آن و ارتباط آن با دیگر مؤلفه‌های اجتماعی، تحقیقات گوناگونی انجام شده؛ اما هیچ‌یک در پی یافتن دیدگاه اسلام در این موضوع به گونه‌ای که بتوان بر آن اساس الگویی متمایز در زمینه مدیریت بدن، به خصوص در زنان پیشنهاد داد، نبوده است؛ بنابراین این پژوهش بر آن است که در مقابل نظریات جامعه‌شناسی رایج به‌طور عام و دیدگاه میشل فوکو به‌طور خاص، دیدگاه اسلام را در زمینه مدیریت بدن در زنان مطرح ساخته و بر این اساس به طرح الگویی امن و اصلاح یافته از آن بپردازد.

۲. ارتباط بدن اجتماعی و مدیریت بدن زنان

بدن انسان، شاخص‌ترین تظاهر بیرونی است که در دنیای امروز مبنای پذیرش اجتماعی قرار می‌گیرد. با ظهور عصر جدید و جامعه مصرفی، نما و صورت ظاهری بدن برای افراد جامعه از اهمیت بسیار زیادی برخوردار شده است (قبادی و همکاران، ۱۳۹۷). اهمیت یافتن بدن و متعاقب آن بازتابی شدن هویت بدنی افراد از پیامدهای اساسی جامعه مصرفی است که در آن افراد با تغییر ویژگی‌های ظاهری بدن خود مبادرت به ساخت بدن اجتماعی یعنی بدنی که از نظر وضعیت ظاهری، آرایشی و پوششی مقبول نظام اجتماعی است، می‌نمایند. اگرچه مفهوم بدن انسان می‌تواند به‌عنوان یک هستی زیست‌شناختی و روان‌شناختی تلقی می‌شود؛ اما از حیث جامعه‌شناختی، بدن پدیده‌ای است که به روش اجتماعی ساخته می‌شود و ساخت و کارکرد آن حالتی از باورهای اجتماعی و فرهنگی است. جامعه و فرهنگی که انسان در آن رشد می‌کند، به فرد

آموزش می‌دهد که چگونه بسیاری از تغییراتی را که در طول زمان و در بدن خود و در بدن‌های دیگر اتفاق می‌افتد، ادراک و تفسیر کند (Helman, 2007, p 58). بدن انسان در هر زمان می‌تواند درک عمیق‌تری از فرهنگ و جامعه‌ای را که در آن تجسم یافته است ارائه دهد (کیوان آراء و همکاران، ۱۳۸۹)؛ بنابراین از منظر جامعه‌شناسی رابطه انسان با بدن خویش و چگونگی مواجهه با آن ارتباط مستقیم و معنادار با جامعه‌ای دارد که در آن رشد کرده و زندگی می‌کند؛ زیرا در طول دوران زندگی به تدریج و بیشتر به‌طور ناخودآگاه تصویر و انگاره‌ای مثبت نسبت به طرح‌های مطلوب جامعه در ذهنش شکل گرفته و به سمت آن متمایل می‌گردد و بر آن مبنای مدیریت بدن خود می‌پردازد.

با توجه به اینکه بدن، یکی از وجوه انکارناپذیر جنسیت زنانه و مردانه در جامعه است، توجه جامعه‌شناختی به بدن به معنای توجه به جنسیت خواهد بود. زنان به‌عنوان نیمی از افراد جامعه، ادراکات، احساسات و تصوراتی نسبت به بدن خود دارند که تاثیر قابل توجهی در جایگاه آنها در جامعه خواهد داشت. آنان نسبت به بدن و تصویر ذهنی آن بسیار حساس هستند (Younesi, 2001, p. 2). زنان تصور می‌کنند چهره و بدن‌های زیباتر می‌تواند آنها را در دستیابی به اهداف و آرمان‌های اقتصادی و اجتماعی یاری رساند. در واقع ایشان با نوعی دید ابزاری به بدن‌های خود می‌نگرند. بدن و چهره مطلوب‌تر عملاً فرصت‌های بیشتر و بهتری را در وضعیت جامعه مردسالار برای زنان فراهم می‌سازد تا بتوانند به موفقیت‌های بیشتر در پیشبرد اهداف خود نظیر موفقیت در ازدواج، احراز یا ترقی در شغل یا حفظ و تداوم توجه همسر و نظایر آن دست یابند (احمدنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۰). امروزه زنان برای کسب منزلت اجتماعی دلخواه خود به تغییراتی در بدن دست می‌زنند؛ اما مسئله این است که حساسیت زیاد نسبت به بدن، مشکلات فراوانی مانند کاهش اعتماد به نفس، بی‌نظمی در تغذیه و مسائل اجتماعی مختلف به وجود می‌آورد (قاسمی، ۱۳۹۶). رواج افراط‌گونه این پدیده در جامعه معاصر در برخی موارد منجر به بروز مشکلاتی در بدن شده و باعث گردیده بسیاری از افراد و خصوصاً جوانان و زنان، ظاهر فیزیکی خود را آن‌گونه که هست، نپذیرفته و همواره به دنبال تغییر آن باشند (رک: رضایی و همکاران، ۱۳۸۹). این مشکلات که ناشی از دستکاری مستمر در ویژگی‌های مرئی و

از داده‌های حسی در حسیات استعلایی می‌دانست که به واسطه حکم، قابل درک می‌شوند؛ بنابراین در پدیدارشناسی کانت، فرایند شناخت به دو حوزه متمایز دریافت‌های حسی از جهان بیرونی و استدلال مفهومی و عقلی تقسیم می‌شود، اما همواره پیوند این دو حوزه مبهم باقی می‌ماند. هوسرل در جهت تکمیل این پدیدارشناسی، بدن را واسطه تجربه و درک سوژه از جهان خارج قرار می‌دهد. «بدن چیزی است که من آن را به طور اولیه و بی‌واسطه تصاحب کرده‌ام و اکنون ارگان و وسیله تصاحب همه چیز است» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۳۷۸). با این حال مطابق نقد هایدگر و مرلوپونتی به هوسرل، علیرغم اختلافی که میان آن دو هست، هوسرل، بدن را تنها واسطه‌ای میان ذهن و بدن قرار می‌دهد و بنابراین همچنان گرفتار دوگانه ذهن و بدن، که از دکارت مطرح شده بود، می‌ماند. مرلوپونتی با نقد دیدگاه هوسرل و با طرح مفهوم بدن‌مندی، در جهان‌بودن انسان را نه از حیث آگاهی، بلکه از حیث بدنی تعریف می‌کند. اگر بخواهیم دیدگاه مرلوپونتی را با کانت مقایسه کنیم، می‌توان به نقش شاکله‌ها در کانت اشاره کرد.

به نظر کانت داده‌های حسی و مفاهیم محض دو حیطه مجزا از هم هستند و چگونگی اطلاق مفاهیم بر امور ادراکی با شکاف و دوگانگی‌ای همراه است. کانت برای حل این مسئله قلمرو سومی را به نام تخیل مطرح می‌کند که می‌تواند بین فاهمه و حس وساطت کند و همین تخیل است که حامل شاکله‌ها است. شاکله‌ها امور پیشین فاهمه‌اند که می‌توانند از یک سو کثرت داده‌های حسی را نظم بخشند و از طرف دیگر، ارتباط بین ادراک و فهم را برقرار سازند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۷۱). مرلوپونتی در مقابل، نه از شاکله‌های ذهنی بلکه از شاکله‌های بدنی به عنوان امری پیش‌شناختی تعبیر می‌کند. شاکله بدنی، امری پیشین به معنی پیش از هرگونه شناخت و ادراک است و ناظر به هر نوع درک و تاملی نسبت به جهان است (کارمن، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳)؛ بنابراین در آراء مرلوپونتی، بدن و جهان، دو روی یک سکه‌اند و انسان، بدن جهان‌مند است. به همین جهت در نظر مرلوپونتی «هر یک از ما پیش از آنکه آگاهی باشد، بدنی به‌شمار می‌رود که جهان را دریافت می‌کند و شکل می‌دهد» (مرلوپونتی، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

۲-۳. رابطه قدرت-دانش

پیش از آنکه به توضیح فوکو درباره چگونگی روابط قدرت گفتمانی بر بدن بپردازیم، ناگزیر باید به روابط قدرت و دانش نیز اشاره کنیم. از نظر فوکو معرفت یا دانش قلمرویی گسسته از روابط قدرت نیست که به واسطه اتصال به حقایق معرفتی حائز قدرت شود، بلکه براساس رابطه این دو کاملاً به یکدیگر وابسته است. «باید بپذیریم که قدرت و دانش مستقیماً متضمن یکدیگرند؛ هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش مربوط بدان وجود ندارد و هیچ دانشی هم وجود ندارد که در عین حال متضمن و موجد روابط قدرت نباشد. چنین رابطه قدرت/دانشی را نباید بر اساس فاعل شناختی که از نظام قدرت فارغ است یا فارغ نیست تحلیل کرد بلکه برعکس؛ فاعل شناخت، موضوعات شناخت و اسلوب‌های شناخت می‌بایست به عنوان اثرات و نتایج مختلف چنین تضمین‌های متقابل قدرت و دانش و تغییر شکل‌های تاریخی آنها تلقی شوند. به طور خلاصه، فعالیت فاعل شناخت (عالم) نیست که مجموعه‌ای از دانش را تولید می‌کند که به حال قدرت، سودمند و یا در مقابل آن مقاوم باشد بلکه قدرت/دانش و فراگردها و منازعاتی که از درون آن می‌گذرند و عناصر تشکیل دهنده آن هستند، شکل‌ها و حوزه‌های ممکن دانش و شناخت را تعیین می‌کنند» (Foucault, 1971, pp. 27 & 28). فوکو این فراگردها و منازعات مذکور را گفتمان می‌داند؛ بنابراین حقیقت نیز به مثابه منشاء دانش و شناخت، ساخته روابط گفتمانی قدرت است. «حقیقت، خارج از قدرت یا خود فاقد قدرت نیست. حقیقت مربوط به این جهان است و محصول محدودیت‌ها و اجبارهای گفتمانی است» (Foucault, 1975, p. 131).

۳-۳. مدیریت بدن در مراقبت و تنبیه و جنسیت

اکنون پس از اشاره مختصر و مقتضی به رابطه دانش و قدرت، می‌توان به شکل‌های مختلف اعمال قدرت بر بدن در حیات اجتماعی نیز اشاره کرد. چنان‌که اشاره شد، فوکو این روابط را به طور عمده در دو محور مراقبت و تنبیه (یا انضباط و مجازات) و کنترل جنسیت توضیح می‌دهد. فوکو در مراقبت و تنبیه، روابط گفتمانی مؤثر بر بدن و

بنابراین آگاهی انسان را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که چگونه شکل‌های مختلف روابط قدرت، بدن انسان مدرن را آماده و مهیای کار سرمایه‌داری می‌کرد. هدف اصلی قدرت انضباطی، تولید انسانی بود که به‌عنوان بدنی رام و سرب‌راه تلقی شود. «لحظه تاریخی انضباط‌ها وقتی فرا رسید که فن بدن آدمی پیدا شد، فنی که تنها معطوف به رشد مهارت‌های آن و یا تشدید انقیاد آن نبود، بلکه به شکل‌گیری رابطه‌ای ناظر بود که بدن آدمی را تا حد ممکن به‌نحوی سودآورتر، مطیع ساخت و بالعکس بدن آدمی وارد دستگاهی از قدرت می‌شود که آن‌را می‌کاود و فرو می‌شکند و از نو بازسازی می‌کند... انضباط، بدن‌های مطیع و سرب‌راه و آماده انضباط‌پذیری بیشتر و سلطه بیشتر ایجاد می‌کند» (Foucault, 1979, pp. 137 & 138). به تفسیر دریفوس و رایینو، «تکنیک‌های لازم برای اعمال انضباط بر بدن‌ها به‌خصوص طبقات کارگر و طبقات فرو دست اعمال گردیدند، هرچند محدود به آنها نبود و در دانشگاه‌ها و مدارس نیز اعمال می‌شدند. این کنترل انضباطی و ایجاد بدن‌های رام بی‌شک با پیدایش سرمایه‌داری پیوند داشتند» (دریفوس، ۱۳۷۹، ص ۲۴۴).

با این حال موضوع این تحقیق بیشتر بر محور دوم مورد تأکید فوکو، یعنی رابطه بدن و جنسیت ارتباط دارد. از نظر فوکو جنسیت، نه پدیده تجربی زیست‌شناسانه بنیادین بلکه محصولی کاملاً تاریخی و ساخته گفتمان‌های مختلف در طول تاریخ است. از نظر وی جنسیت تا پیش از سده هجدهم عمدتاً در سایه گفتمان‌های دینی صورت‌بندی می‌شد که با مفاهیمی مانند شهوت، گناه و اخلاق مسیحی گره می‌خورد، اما به تدریج با پیدایش و ظهور دانش‌هایی مانند جمعیت‌شناسی، پزشکی، روان‌پزشکی و نظایر آنها، زندگی جنسی تبدیل به امری قابل کنترل توسط این علوم و قابل مجازات توسط پلیس گردید (Foucault, 1980, p. 24). فوکو در جریان این تغییر گفتمان دینی به گفتمان علم جدید پزشکی، چهار استراتژی درباره تغییر نگاه به بدن و جنسیت را برجسته می‌کند: هیجان‌پذیر شمردن بدن زنان در علم پزشکی (Foucault, 1980, p. 104)، آموزش‌پذیر شمردن زندگی جنسی کودکان، مخصوصاً در مبارزه علیه استمناء (Foucault, 1980, p. 43)،

(Foucault, 1980, p. 119) و از همه مهمتر، تلقی لذات ناشی از انحرافات جنسی نه به عنوان گناهی دینی، بلکه به مثابه بیماری روانی مخصوصاً در روان‌پزشکی و روان‌شناسی (Foucault, 1980, p. 43). فی‌المثل «درحالی که لواط در گذشته انحرافی موقتی محسوب می‌شد، حال همجنس‌گرایی به عنوان نوعی بیماری تلقی می‌گردد» (Foucault, 1980, p. 43).

با این تحلیل در واقع دانش پزشکی و دانش‌های مرتبط با آن، با اتکا به رابطه قدرت-دانش، شکلی از روابط جنسی و بدن را تنظیم می‌کنند که متناسب با روابط قدرت خاصی است. «معاینه پزشکی، تحقیق روان‌پزشکانه، گزارش و شرح حال و مراقبت خانوادگی ممکن است همگی دارای این هدف کلی و ظاهری باشند که هرگونه جنسیت منحرف یا غیر مولد را نفی کنند، اما واقعیت این است که آنها همچون گفتمان‌های قدرت-دانشی عمل می‌کنند که دو محرک لذت و قدرت دارند» (Foucault, 1980, p. 45). فوکو برای توضیح بهتر این جابجایی گفتمانی، اعتراف به گناه جنسی در دوره مسیحی را معادل معاینه پزشکی و روان‌پزشکی در دوره مدرن درباره بیماری‌های جنسی می‌داند. «تأثیرات روش اعتراف، گسترش پیدا کرده است. اعتراف در نظام قضایی، پزشکی، آموزش و پرورش، روابط خانوادگی و روابط عشقی در معمولی‌ترین امور زندگی روزمره و در پرهیت‌ترین مراسم و شعائر نقش بازی می‌کنند... آدمی در لذت و درد چیزهایی را به خودش اعتراف می‌کند که گفتن آنها به هیچ کس دیگری ممکن نخواهد بود، چیزهایی که مردم درباره آنها کتاب‌ها می‌نویسند... انسان غربی، به حیوانی اعتراف‌کننده تبدیل شده است» (Foucault, 1980, p. 59).

این اعتراف درباره جنسیت از نظر فوکو، یکی از اجزاء عمده تکنولوژی‌های رو به گسترش اعمال انضباط بر بدن‌ها، جمعیت‌ها و کل جامعه است (دریفوس، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷).

در مقام جمع‌بندی دیدگاه فوکو می‌توان اشاره کرد که از نظر فوکو بدن به مثابه منشاء آگاهی، تحت تأثیر روابط قدرت شکل می‌گیرد. فوکو دو عرصه مجازات و جنسیت را به مثابه قلمروهایی معرفی می‌کند که به خصوص از سده هجدهم، بدن را در گفتمان‌های جدیدی تنظیم کرده و شکل می‌دهد. این شکل‌دادن به بدن، رابطه مستقیمی با دانش‌های نوظهوری در پزشکی، نظام قضائی، آموزش و پرورش و نظایر آنها دارد که

حَیَاةً طَیِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل، ۷۹)، «أَنْتَى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى» (آل عمران، ۱۵۹) و یا «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء، ۱)، حقیقت انسان را نه بدنی زنانه یا مردانه او بلکه روح او تشکیل می دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۴۱-۷۰). در جریان خلقت زن و مرد، عباراتی نظیر «خَلَقًا آخَرَ» در آیه مبارکه «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلَقًا آخَرَ» (مومنون، ۱۴) یا بشری بودن «امناء» و الهی بودن خلقت در آیات «أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يَمَنِ / ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى / فَجَعَلَ مِنْهُ الرُّوحَ جِبِينَ الذِّكْرِ وَالْأُنْثَى» (قیامت، ۳۷-۳۹) و دیگر آیات مشابه بیانگر آن است که اصل خلقت انسان ناظر به روح او بوده و ذکورت و انوشت ناظر به امور این دنیایی و جهان طبیعت است. در نهایت، مطابق تفسیر آیه «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ / فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»، روح قبل از بدن بوده و پس از رسیدن به نصاب خاص خود به بدن مذکر یا مونث تعلق می گیرد که روایت «خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفی عام» موید بر آن است (حسینی؛ هاشم نیا، ۱۳۹۸)؛ بنابراین اصالت انسان از آن روح است و صفات کمالی انسان، از آن جسم مذکر یا مونث، بلکه از آن روح انسان است. با قبول این دیدگاه، مدیریت بدن خواه مذکر و خواه مونث ناظر به روح انسانی است. بدین معنا که نقطه توجه انسان برای رشد و ارتقاء، اساسا باید روح او باشد و رسیدگی به بدن و مدیریت صحیح آن نیز در همان راستا و به منظور تقویت عامل و کارگزار قهری روح است. با چنین قیدی، مدیریت بدن نیز تابع قوانین و حدود الهی خواهد شد تا با التزام به آن هم موجبات رشد و تکامل بُعد روحی انسان و هم سلامت و امنیت و نشاط جسم او تأمین گردد. بدیهی است چنین التزامی هم ضامن سعادت فرد و هم جامعه خواهد شد.

۲-۱-۴. معرفت نفس

به هر روی مدیریت بدن مستلزم شناخت نفس است؛ اما در مکاتب و نظریه های مختلف، این شناخت نفس به اشکال مختلفی صورت می گیرد. در نگاه اسلامی نیز

مطابق فرمایش حضرت علی (ع) «کسی که ارزش خود را بشناسد، خویشتن را با امور فناپذیر خوار نمی سازد» (آمدی، ۱۳۸۴، ج ۵، حدیث ۸۶۲۸). با این حال علم النفس در حکمت اسلامی، متضمن توضیحی درباره رابطه نفس و بدن است که می تواند به خوبی ضرورت مدیریت بدن در زنان را توضیح دهد. همانگونه که می دانیم در حکمت متعالیه، مجرد نفس به دو صورت مجرد عقلی و مجرد مثالی محقق می شود. مجرد عقلی، مختص افراد نادری از ابناء بشر است اما مجرد مثالی عام است (شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳). در مجرد عقلی، صور عقلی کلی بدون آمیختن با صور خیالی و بدون کمک گرفتن از قوه خیال به طور خالص درک می شوند در حالی که مجرد مثالی ناظر به همراهی صور جزئی و قوای مدرک آنها است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، صص ۴۳۰-۴۳۱).

بر اساس اصل حرکت جوهری، انسان برای نیل به حقیقت علم و معرفت بایستی از سطح امور مادی گذر کرده و به امور مجرد دست یابد. اگر مطابق آنچه گفته شد بپذیریم که روح، حقیقت اصیل انسان را تشکیل داده و بدن زنانه یا مردانه، فرع بر آن است در حرکت جوهری «حرکت در گوهر هستی انسان است که آنهم نه مذکر است و نه مونث» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۷۵-۷۶). در این دیدگاه، اساساً اندامهای حسی جسم انسان شامل گوش و بینی و زبان و نظایر آنها، تنها علل عمده درک و احساس امور هستند و انسان، رنج و لذت و نشاط را با روح خویش ادراک می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۶)؛ بنابراین انسان در این دیدگاه برای مدیریت و شناخت بدن خویش نیز بایستی بر شناخت روح خویش تکیه کند.

بر این اساس در نگاه اسلامی بدن از جمله بدن زنان، مجرد مثالی دارد و برخلاف دیدگاه آراء افرادی نظیر میشل فوکو، بدن صرفاً امری تاریخی و تابع روابط قدرت گفتمانی نیست. امکان مجرد مثالی برای همه انسانها می تواند قلمرویی برای توضیح ضرورت مدیریت بدن ارائه دهد که مقدمه معرفت الله است. بر اساس آیه «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳)، خودشناسی مقدمه خداشناسی است و اگر انسان نفس خود را دریابد، پروردگار خود را نیز خواهد شناخت.

۲-۴. جایگاه بدن در واقعیت مجرد جامعه

اشاره شد که میشل فوکو در نقد پدیدارشناسی مرلوپونتی، غفلت از تاریخی-اجتماعی بودن بدن را برجسته کرده و بدن را به مثابه امری برساخته از گفتمان‌های تاریخی توضیح داده بود. به نظر می‌رسد در مواجهه با نظریه فوکو علاوه بر تمایز دیدگاه اسلامی نسبت به رابطه نفس و بدن، باید توضیحی درباره رابطه حیات تاریخی-اجتماعی و نفس و بدن از دیدگاه اسلامی نیز مطرح کرد. همان‌طور که می‌دانیم در دوره معاصر، علامه طباطبایی و استاد مطهری قائل به اصالت توأمان فرد و جامعه بوده‌اند. علامه در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران گفتگوی گسترده‌ای در رابطه با جامعه اسلامی مطرح کرده و ضمن نقد برخی دیدگاه‌های سکولار غربی در زمینه اصالت فرد یا اصالت اجتماع، با بیان ادله قرآنی به اثبات دیدگاه سوم یعنی اصالت توأمان فرد و جامعه از دیدگاه اسلام می‌پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۱). استاد مطهری در توضیحی مبسوط‌تر، گرچه در تشکیل جامعه، نفس افراد را مهم می‌داند؛ اما واقعیت جامعه را پس از تشکیل، واجد اصالتی مجزا از افراد قلمداد کرده که مطابق با دیدگاه قرآن، از آن با مفهوم امت نیز یاد می‌کند. قرآن، برای امت‌ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. اگر جامعه واقعیتی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان برایش معنا ندارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۰). آیاتی همچون «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ» (اعراف، ۳۴)، «...كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا...» (جاثیه، ۲۸) و «رَبِّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام، ۱۰۸) دلالت دارد که یک امت حیات و مرگ واحد، شعور واحد، نامه عمل واحد، معیارهای خاص و طرز تفکر خاصی دارد. قرآن کریم تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه تنها افراد آنها) سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌هایی طبق آن سنت‌ها و قانون‌ها دارند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، صص ۳۸-۳۹). استاد مطهری برای توضیح اختیار فرد در واقعیت مستقل جامعه علاوه بر آنکه به حدیث مشهور امر بین الامرین درباره اختیار ارجاع می‌دهد از حیث فلسفی، واقعیت جامعه را در مرتبه‌ای از وجود مشکک تعریف کرده و به نظر به حقیقت مشکک وجود، امکان

اختیار فرد در جامعه را تبیین می‌کند. پارسانیا در تکمیل ایدهٔ استاد مطهری، معتقد است «انسانی که مراتب کمال را با حرکت جدیدی از پایین‌ترین منازل طی می‌کند پس از کسب کمالات حیوانی و خصوصیات شخصی می‌تواند به کمالات دیگری دست یابد که هویت اجتماعی و فراگیر دارند و به لحاظ این مراتب از نفس و وجدانی جمعی بهره‌مند می‌شود. همانگونه که اعضاء و اجزاء مختلف بدن پس از دریافت روح و نفس جزئی و شخصی با حفظ امتیازات مختصر خود در پوشش نفس، هویت جمعی واحدی به نام انسان پیدا می‌کند؛ انسان‌های متعدد و مختلف نیز پس از وصول به یک روح نفس جمعی، با حفظ ویژگی‌های فردی و شخصی در حقیقتی برتر وحدت می‌یابند و در حکم و شئون و مراتب آن حقیقت واحد نقش خود را ایفا می‌کنند. اگر رابطهٔ من فردی و جمعی مطابق با دیدگاه سوم یعنی بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود تنظیم شود، من فردی و من جمعی به صورت دو مرتبه یا دو شأن از یک حقیقت در می‌آید» (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲)؛ بنابراین دیدگاه برخلاف دیدگاه فوکو، حیث اجتماعی و تاریخی انسان تنها ساختهٔ روابط قدرت این دنیایی نیست بلکه واقعیت زندگی اجتماعی انسان که گاهی از آن با عنوان امت یاد شده، حقیقتی فراتاریخی داشته و تابع سنن الهی است.

۵. راهکار اسلام درباره مدیریت بدن: منشور سه بُعدی مدیریت بدن زنان در دیدگاه اسلامی

با نظر به دیدگاه اسلامی نسبت به رابطه بدن، نفس و جامعه، می توان راهکاری متفاوت نسبت به مدیریت بدن ارائه کرد؛ به گونه ای که نه گرفتار جبر اجتماعی شده و نه همچون میشل فوکو، هرگونه مدیریت بدنی را ناشی از سلطه بر بدن دانست. «مدیریت بدن» در زنان از منظر اسلام، مفهوم و اهداف دیگری دارد که کاملاً متفاوت و گاه متضاد با رویکرد جامعه شناسان غربی است. توجه اسلام به بدن انسان به شکل عام با رویکرد «بدن محوری» و تنها مادی و جسمانی نیست، بلکه بدن را موهبتی الهی، محمولی نیکو و مستعد برای رساندن عبد به معبود خویش و تعالی جاودانه او می داند؛ از این رو خالق یکتا ظرفیت هایی را نیز بدین منظور برای تحقق این امر در آفرینش بدن تعبیه فرموده و قوانینی را نیز برای حفظ این ظرفیت ها و بهره وری أحسن و بهینه از آن در جهت تعالی

روحی او وضع کرده که در واقع همان وظایف شرعی و اخلاقی انسان در زمینه بدن خویش است. این وظایف که برخی از آنها مشترک میان زن و مرد و برخی مختص زنان است در مجموع می‌تواند به عنوان «منشور سه بعدی مدیریت بدن زنان در اسلام» ارائه گردد. این منشور شامل بایدها و نبایدهایی است که تحت سه عنوان کلی «حفظ سلامت بدن»، «حفظ بدن از نگاه نامحرم» و «تبرج مدیریت شده» در اسلام مورد توجه قرار گرفته است. برای هر کدام از سه بُعد ذکر شده در مدیریت بدن، قوانینی بسیار دقیق شامل تمام ابعاد و جزئیات آن در منابع اسلامی وجود دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱-۵. حفظ سلامت بدن

بر اساس دیدگاه اسلامی، حرکتِ جوهری انسان، از تعدیل مزاج بدن شروع می‌شود و این اصل به‌خوبی بیانگر آن است که حفظ سلامت بدن، مقدمه ضروری برای سیر و سلوک انسانی است. در این دیدگاه، انسان بدون داشتن مزاج معتدل، گرفتار غلبه یکی از اخلاط اربعه شده و نمی‌تواند حتی در وادی تجرد مثالی گام بردارد (عبودیت، ۳۵). به‌علاوه از حیث آیات و روایات، توصیه‌های متعددی مبنی بر رعایت بهداشت فردی شامل زیرشاخه‌های متعددی همچون بهداشت تغذیه، بهداشت خواب، بهداشت دهان، بهداشت سفر، بهداشت استحمام، بهداشت ازدواج (جنسی) و ... وارد شده است که توجه به جزیی‌ترین مسائل بهداشتی برای حفظ سلامت فرد در آن دیده می‌شود. منابع روایی مهمی در این زمینه وجود دارد که رساله ذهبیه امام رضا علیه السلام و الطب النبوی ابن جوزی (۶۴۱ق) از جمله آنهاست.

یکی از موضوعات مهم دیگری که در باب مدیریت بدن در اسلام، مورد گفتگو قرار گرفته و احادیثی در آن زمینه وارد شده است مبحث ورزش و تحرک بدنی است. از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: «هر کس کار بدنی کند، قوی‌تر شده و هر کس در کار کردن کوتاهی کند، ضعیف‌تر می‌شود» (آمدی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۰۴)؛ همچنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند متعال انسان قوی و نیرومند را دوست دارد

(مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۶۴، ص ۱۸۴)؛ اما آنچه در این بخش از توصیه‌های دین یعنی سفارش به ورزش و افزایش قوای بدنی دارای اهمیت است هدف آن بوده که در برخی دیگر از روایات به خوبی بدان تذکر داده شده است؛ از جمله اینکه امام علی (ع) در ضمن دعایی که به کمیل آموختند چنین فرمودند: «پروردگارا!، پروردگارا!، پروردگارا! اعضا و جوارح مرا در خدمت به خودت قوی و نیرومند گردان!» (مفاتیح الجنان، دعای کمیل) این فراز از کلام معصوم (ع) به خوبی بیانگر هدف از تقویت بدن و عضلات آن از دیدگاه توحیدی و منظر اسلام است؛ برخلاف آنچه در نگاه جامعه‌شناسی غرب به «مدیریت بدن» وجود دارد و بر اساس آن فرد بدن خود را بیشتر به منظور مقبولیت اجتماعی، ورزشیده و پسندیده می‌سازد.

۲-۵. حفظ بدن از نگاه نامحرم

قرآن کریم از حیث احکام شرعی در مورد حجاب و قانون‌مندی روابط زن و مرد دو دسته از آیات را بیان فرموده است. دسته اول شامل آیاتی است که در مورد وجوب حجاب و پوشش ظاهری و حد و کیفیت آن سخن می‌گوید (احزاب، ۵۹ و نور، ۳۱) و دسته دوم نیز ناظر به آیاتی است که الزامات روابط بین زن و مرد نامحرم را بیان داشته و آنان را از کارهایی که منافی عفت و پاکدامنی است بر حذر می‌دارد (احزاب، ۳۲، ۳۳ و ۵۳؛ نور، ۳۰ و ۳۱) (حسینی؛ هاشم‌نیا، ۱۳۹۸).

از حیث فلسفی نیز بر اساس آنچه دربارهٔ اصالت روح انسان گفته شد، می‌توان ضرورت رعایت حجاب در مقابل نامحرم را توضیح داد. بدین ترتیب که اگر در زندگی اجتماعی، بدن از نامحرمان پوشیده نماند؛ عملاً همان‌طور که میشل فوکو دربارهٔ جوامع غربی توضیح داده است، جامعه و گفتمان‌های تاریخی-اجتماعی محلی برای برجسته‌شدن وجه بدنی و مادی انسان و فراموشی روح او می‌گردد. «حیا و عفاف» حالت‌هایی در روح و روان هستند که از افزون‌خواهی تمایلات جنسی جلوگیری می‌کنند؛ «حجاب» از تقویت‌کننده‌های اصلی حیا و عفت و کنترلی هوشمندانه در حوزه مدیریت احساس و تصمیم‌گیری، برای رسیدن به منافع پایدار ابدی است (واسطی، ۱۳۹۲،

ص ۱۹). با توجه به اینکه ارتباط انسان با ماوراء اساساً از حیث ارتباط روحی است، حجاب و پوشش در بعد فردی یا اجتماعی، سبب تقویت تمرکزهای فکری و روحی و بازگشت مؤثرتر انسان به خود و رابطه‌اش با خداوند می‌شود و رابطه فرد با خداوند را ملموس‌تر و شفاف‌تر می‌کند (واسطی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). امری که دقیقاً در مقابل تعریف و زمینه‌های «مدیریت بدن» در غرب قرار داشته و مانع از پیدایش آن است.

به تعبیر دیگر حجاب ابزاری سودمند و کاربردی است که می‌تواند زن را از دغدغه و حس نیاز او به دستکاری پیاپی جسم و ظواهرش و به اصطلاح «مدیریت بدن»، از انواع گفتمان‌های جنسی رهایی بخشد و فارغ از توجه به ابعاد جسمانی، امکان فعالیت اجتماعی او را بر اساس قابلیت‌های روحی و معنوی فراهم آورد. همان‌طور که اشاره شد در نگاه اسلامی، حقیقت انسان با روح او تعیین می‌شود؛ حال اگر در اثر عدم رعایت حجاب، وجه بدن‌مند و جسمانی زن به دلیل جاذبه‌های جنسی آن در جامعه مورد توجه قرار گیرد، حیث انسانی او در حاشیه قرار گرفته و جامعه بر اساس ویژگی‌های جسمانی او، امکان فعالیت به او می‌بخشد و بنابراین زن با فعالیت اجتماعی در جامعه بدن‌مند، از حیث انسانی خویش فاصله می‌گیرد؛ از این رو عفاف و حجاب را می‌توان کاربردی‌ترین و مؤثرترین راهبرد اسلام در مواجهه با احساس نیاز به مدیریت بدن در زنان از بُعد اجتماعی دانست.

۳-۵. تبّرج مدیریت شده

علیرغم آنکه حقیقت انسانی زن و مرد به واسطه روح آنها مشترک است اما به هر حال بُعد جسمانی آنها دارای ویژگی‌های متمایزی است. براساس دیدگاه استاد مطهری با توجه به اینکه خداوند در قرآن فقط زنان را از تبّرج و خودنمایی و به نمایش گذاشتن جاذبه‌های جنسی خود در برابر نامحرم نهی کرده و از تبّرج مردان سخنی نفرموده (احزاب، ۳۳ و نور، ۶۰)؛ لذا از ظاهر این مطلب چنین فهم می‌شود که گزینه خودنمایی و تبّرج از ویژگی‌های خاص زنان بوده و به همین دلیل پوشش و حجاب تنها بر زنان واجب شده است (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸). بنابر محتوای روایات، بُعد جسمانی

پاکدامن است که نزد اقوامش عزیز و محترم و با شوهرش متواضع و فروتن باشد و برای او خودآرایی و تبرّج کند» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۲۴). از این منظر مدیریت بدن در نگاه اسلامی و تفاوت آن با دیدگاه غربی، برخاسته از تمایز نوع نگاه به خلقت انسان و روابط اجتماعی ناظر به آن است.

نتیجه‌گیری

هویت «مدیریت بدن در زنان از دیدگاه اسلام» با پدیده «مدیریت بدن» در زنان از نگاه غرب کاملاً متفاوت است. در این مقاله با استناد به آراء جامعه‌شناسان غربی ازجمله میشل فوکو، متذکر شدیم که نگاه آنها به بدن زن و مقوله جنسیت، برخاسته از تلقی سکولار از انسان و جایگاه اجتماعی-تاریخی اوست. بدن‌مندی که در آراء متفکرینی نظیر مرلوپونتی و میشل فوکو به مثابه عامل اصلی شناخت و معرفت انسانی معرفی شده است، ناگزیر معرفت انسان را نیز گرفتار نسبی‌گرایی می‌کند. از این جهت، اصالت و هویت انسان تابع جنسیت زن یا مرد بودن اوست و در دیدگاه فوکو، این جنسیت امری تاریخی بوده و به همین جهت تحت تاثیر روابط قدرت سامان می‌یابد. نتیجه این دیدگاه آن است که هرگونه مدیریت بدن ناشی از روابط قدرت و سلطه بوده و منجر به انقیاد بدن می‌شود. در این دیدگاه با فقدان هرگونه درک ماورائی از روح انسانی و اصالت آن، این جنسیت است که سرنوشت هویت انسان را تعیین کرده و بنابراین مدیریت جنسیت، خواه مردانه و خواه زنانه، محدودسازی هویت انسانی و انسداد باب معرفت و حقیقت خواهد بود.

در مقابل، بر اساس دیدگاه اسلامی، هویت انسانی به روح او وابسته بوده و ابعاد جسمانی زن یا مرد، فرع بر هویت اصیل او است. از این جهت، مدیریت بدن در این دیدگاه در حقیقت ناظر به حفظ ابعاد روحانی انسان به دور از غوطه‌ورشدن در ابعاد جسمانی و امکان نیل به کمال مطلوب الهی برای انسان است. این نگاه، فرامادی و هدف آن سعادت پایدار فرد و تمامی اعضای جامعه است؛ بنابراین «منشور سه بعدی مدیریت بدن در اسلام» که شامل «حفظ سلامت بدن»، «حفظ بدن از نگاه نامحرم» و «تبرّج

مدیریت‌شده» است را به بشریت عرضه داشته تا به تعالی حقیقی و در خور شأن انسانی خود دست یابند.

با ارائه راهکارهای نظری و عملی اسلام در حوزه «مدیریت بدن» در زنان می‌توان به علل و عوامل چالش‌های متعدد ناشی از اعمال «مدیریت بدن» در زنان که مطابق با نظریات جامعه‌شناسان غربی است، پی برد. به منظور درک تصدیقی این ادعا، انجام تحقیقات میدانی وسیع در این زمینه با دربرگیری دو جامعه آماری با دو رویکرد (غربی و اسلامی) و با اعمال مؤلفه‌های مشترک در تحقیق و ثبت عملکردهای خاص هر کدام به منظور وضوح نتایج نهایی پیشنهاد می‌گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** مفاتیح الجنان

آزاد ارمکی، تقی؛ چاوشیان، حسن. (۱۳۸۱). بدن به مثابه رسانه هویت. جامعه‌شناسی ایران، ش ۴، صص ۵۷-۷۵.

آمدی، ابوالفتح. (۱۳۸۴). غررالحکم و دررالحکم (ج ۵). قم: دارالکتب الاسلامیه.
احمدنیا، شیرین. (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی بدن و بدن زنان. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

پارسانیا، حمید. (۱۳۸۰). چیستی و هستی جامعه از دیدگاه مرتضی مطهری. فصلنامه علوم سیاسی. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع). ش ۱۴، صص ۱۹۷-۲۲۰.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳) زن در آینه جلال و جمال. قم: مرکز نشر اسراء.
حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
حسینی دولت آباد، بی بی حکیمه؛ هاشم نیا، سیده جمیله. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی «خودشیء انگاری زنان» و راهکارهای قرآنی مواجهه با آن. اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۲، صص ۱۴۴-۱۷۴.

دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل. (۱۳۷۹). میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک. (مترجم: حسین بشریه). تهران: نشر نی.

رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
رضایی، احمد؛ اینانلو، مینا؛ فکری، محمد. (۱۳۸۹). مدیریت بدن و ارتباط آن با عوامل اجتماعی در بین دختران دانشگاه مازندران. مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان)، ش ۴۷، صص ۱۴۱-۱۷۰.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). عرشیه. تهران: انتشارات مولی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). تفسیر المیزان (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرّسین حوزه علمیه قم.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

قاسمی، افسانه. (۱۳۹۶). مطالعه کیفی نگرش و ادراکات زنان از بدن با تأکید بر جراحی‌های زیبایی. جامعه‌شناسی کاربردی، ش ۶۸، صص ۱۷۳-۱۹۴.

قبادی، حشمت؛ کلدی، علیرضا و مهدوی، سیدمحمدصادق. (۱۳۹۷). تبیین جامعه‌شناسی مدیریت بدن و ارتباط آن با عوامل اجتماعی و فرهنگی، فرهنگی تربیتی زنان و خانواده، ش ۴۵، صص ۷۵-۹۵.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت (مترجمان: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کارمن، تیلور و هنسن، مارک، بی. ان. (۱۳۹۱). مرلپونتی، ستایشگر فلسفه (مترجم: هانیا یاسری). تهران: نشر ققنوس.

کیوان آراء، محمود؛ ربانی، رسول و ژیاپور، مهدی. (۱۳۸۹). قشر بندی اجتماعی و اصلاح بدن؛ جراحی زیبایی به مثابه نماد پایگاه. فصلنامه اجتماعی و مطالعات راهبردی زنان، ۱۲ (۴۷)، صص ۷۳-۹۸.

کلینی، محمد یعقوب. (۱۳۶۷). الکافی (ج ۶ و ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسي، محمد باقر. (۱۳۸۵). بحار الانوار (ج ۶۴). بيروت: دار احياء التراث العربي.

مرلوپونتی، موریس. (۱۳۹۱). جهان ادراک (مترجم: فرزاد جابر الانصار). تهران: نشر ققنوس.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (۵) - جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضیٰ. (۱۳۷۹). مجموعه آثار (مسئله حجاب). تهران: صدرا.

واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۲). حجاب و مدیریت احساس (نگرشی دیگر به حجاب). مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.

Cregan, K. (2006). *The Sociology of the body: Mapping the Abstraction of Embodiment*. SAGE Publication, London.

- Foucault, Michal. (1971). *Nietzsche, Genealogy, History* (1971) In D. F. Bouchard, ed Michel Foucault (1971) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essay and Interviews*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michal. (1973). *The Order of Things, An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage/Random House.
- Foucault, Michal. (1975). *Truth and Power*, translated of an interview with Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino which appeared in *Microfisica del potere*. reprinted in Gordon, ed. *Power/knowledge*.
- Foucault, Michal. (1979). *Discipline and punish: The birth of the prison*. translated by Alan Sheridan. New York: Vintage/Random House.
- Foucault, Michal. (1980). *The History of Sexuality Volume I, An introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage/Random House.
- Helman, Cecil G. (2007). *Culture, health and illness, fifth edition*. Hodder Arnold, London
- Nettelton, S., & Watson, J. (1998). *The body in everyday life*. London and New York: Routedge.
- Younesi, SJ. Salajegheh. (2001). "Body Image in Fertile and Infertile Woman". *Journal of Reproduction & Infertility*, 2(8), pp.14-21.

- Foucault, M. (1980). *The history of sexuality, Volume I: An introduction* (R. Hurley, Trans.). New York: Vintage/Random House.
- Ghasemi, A. (2017). Qualitative study of women's attitudes and perceptions of their bodies, focusing on cosmetic surgeries. *Applied Sociology*, (68), pp.173–194. [In Persian]
- Ghobadi, H., Kaldi, A., & Mahdavi, S. M. S. (2018). A sociological explanation of body management and its relation to social and cultural factors. *Women and Family Cultural Education*, (45), pp.75–95. [In Persian]
- Helman, C. G. (2007). *Culture, health, and illness* (5th ed.). London: Hodder Arnold.
- Hor Ameli, M. H. (1989). *Wasail al-Shi'ah* (Vol. 4). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Hoseini Dolatabad, B. H., & Hashemnia, S. J. (2019). A Critical analysis of “women's self-objectification” and Quranic strategies to confront it. *Islam and Social Studies*, (2), pp.144–174. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2004). *Woman in the mirror of glory and beauty*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Keyvan Ara, M., Rabbani, R., & Zhianpour, M. (2010). Social stratification and body modification: Cosmetic surgery as a symbol of status. *Journal of Women's Social and Strategic Studies*, 12(47), pp.73–98. [In Persian]
- Kulayni, M. Y. (1988). *Al-Kafi* (Vols. 5 & 6). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (2006). *Bihar al-Anwar* (Vol. 64). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Merleau-Ponty, M. (2012). *The world of perception* (F. Jaberansari, Trans.). Tehran: Ghoghnoos Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (1993). *An Introduction to Islamic worldview (5): Society and history*. Tehran: Sadra. [In Persian]

- Motahari, M. (2000). *Collected works (The issue of hijab)*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nettleton, S., & Watson, J. (1998). *The body in everyday life*. London and New York: Routledge.
- Obudiyat, A. (2016). *An introduction to the Sadrian philosophical system* (Vol. 3). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Parsania, H. (2001). The essence and existence of society from the perspective of Morteza Motahari. *Journal of Political Science*. Qom: Baqir al-Olum University, (14), pp.197–220. [In Persian]
- Rashidian, A. (2005). *Husserl in the context of his works*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Rezaei, A., Inanlu, M., & Fekri, M. (2010). Body management and its relation to social factors among female students at Mazandaran University. *Women's Strategic Studies*, (47), pp.141–170. [In Persian]
- Shirazi, S. M. B. (1982). *Al-'Arshiyyah*. Tehran: Mulla Publications. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (1996). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office of the Seminary Teachers Society. [In Arabic]
- Vaseti, A. (2013). *Hijab and emotion management: A different perspective on hijab*. Mashhad: Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Teachings. [In Persian]
- Younesi, S. J., & Salajegheh. (2001). Body image in fertile and infertile women. *Journal of Reproduction & Infertility*, 2(8), pp.14–21.

A Sociological Explanation of the Influence on Attitudes towards Social Harms Based on the Islamic Lifestyle Components (Case Study: Second-year Female High School Students in Birjand)¹

Leila Shojaei² 

Nabiollah Eider³ 

Seyyed Nasser Hejazi⁴ 

2.Ph.D. Candidate, Sociology of Social Issues in Iran, Department of Sociology, Dehaghan Branch, Islamic Azad University, Dehaghan, Iran.

Email: shojaei56@gmail.com

3.Assistant Professor, Department of Sociology, Shushtar Branch, Islamic Azad University, Shushtar, Iran (Corresponding Author).

Email: n.eider@iau-shoushtar.ac.ir

4.Assistant Professor, Department of Sociology, Dehaghan Branch, Islamic Azad University, Dehaghan, Iran.

Email: info@dehaghan.ac.ir



Abstract

The Islamic lifestyle consists of methods derived from Islamic sources that enable every Muslim to utilize individual and social resources for strengthening relationships and efficiently managing daily life. The objective of this study is to examine the impact of attitudes towards social harms based on elements of the Islamic lifestyle. The statistical population

* This article is taken from a doctoral dissertation entitled: "An Examination of the Effects of Modern Lifestyle and Islamic Lifestyle on the Tendency of High School Girls in Birjand to Social Harms" (Supervisor: Nabi Elah Eider and consultant: Nasser Hejazi).

1. **Cite this article:** Shojaei, L., Ider, N., & Hejazi, S. N. (2024). A Sociological Explanation of the Influence on Attitudes towards Social Harms Based on the Islamic Lifestyle Components (Case Study: Second-year Female High School Students in Birjand). *Journal of Islam and Social Studies*, 12(45), 184-224. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.65435.1978>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

☐ **Received:** 17/12/2022 ● **Revised:** 26/08/2024 ● **Accepted:** 26/10/2024 ● **Published online:** 18/12/2024

© The Authors



of this research included female high school students in the second year of secondary education in Birjand. A survey method was used, with data collection performed through standardized questionnaires on Islamic lifestyle and social harms. Using Cochran's formula, the sample size was estimated to be 360 participants, who were selected through a random cluster sampling method. Data analysis was conducted using SPSS22 and Amos-25 software. The findings revealed an inverse and significant relationship between the Islamic lifestyle components (beliefs, worship, family, and security) and attitudes toward social harms; increasing these components corresponded with a decrease in social harms, while the effect of other components was not statistically significant. Additionally, the results showed that 33% of the variance in attitudes toward social harms was attributed to the Islamic lifestyle variable. Commitment to religious and Iranian values stemming from the Islamic lifestyle acted as a protective umbrella against social harms for the studied individuals. This lifestyle has the potential to modify behaviors and patterns in young people, positively influencing their response to social issues and contributing to reducing social harms.

Keywords

Islamic lifestyle, social harms, students, Birjand.

تبیین جامعه‌شناختی اثرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی

براساس مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی (مطالعه موردی:

دانش‌آموزان دختر دوره دوم متوسطه شهر بیرجند)^۱



سیدناصر حجازی^۴

نبی‌اله ایدر^۳

لیلا شجاعی^۲

۲. دانشجوی دکترای تخصصی، جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران، گروه جامعه‌شناسی، واحد دهقان،

دانشگاه آزاد اسلامی دهقان، ایران.

shojaei56@gmail.com; Orcid

۳. استادیار، گروه جامعه‌شناسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران (نویسنده مسئول).

n.eider@iau-shoushtar.ac.ir

۴. استادیار، گروه جامعه‌شناسی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران.

info@dehaghan.ac.ir

چکیده

سبک زندگی اسلامی، شیوه‌های برگرفته از منابع اسلامی است که هر مسلمانی از طریق آن از سرمایه‌های فردی-اجتماعی برای استحکام نظام ارتباطی و گذران امور زندگی به صورت مطلوب استفاده می‌کند. هدف این پژوهش، بررسی تأثیرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی از مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی است. جامعه آماری این تحقیق، دانش‌آموزان دختر دوره دوم متوسطه شهر بیرجند بوده‌اند. روش تحقیق پیمایشی و

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «بررسی اثرات سبک زندگی مدرن و سبک زندگی اسلامی در گرایش دانش‌آموزان دختر متوسطه دوم شهر بیرجند به آسیب‌های اجتماعی» (استاد راهنما: نبی‌اله ایدر و استاد مشاور: ناصر حجازی) می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** شجاعی، لیلا؛ ایدر، نبی‌اله؛ حجازی، سیدناصر. (۱۴۰۳)، تبیین جامعه‌شناختی اثرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی براساس مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی (مطالعه موردی: دانش‌آموزان دختر دوره دوم متوسطه شهر بیرجند)، اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲(۴۵)، صص ۱۸۴-۲۲۴.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.65435.1978>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



تکنیک جمع‌آوری داده‌ها، پرسش‌نامه‌های استاندارد سبک زندگی اسلامی و آسیب‌های اجتماعی بوده است. حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران ۳۶۰ نفر برآورد شده است و افراد نمونه به شیوه نمونه‌گیری خوشه‌ای تصادفی از میان جامعه آماری انتخاب شدند. تحلیل داده‌ها، با استفاده از نرم‌افزار Spss22 و 25 Amos انجام شده است. یافته‌ها نشان داد تأثیر سبک زندگی اسلامی (باورها، عبادی، خانواده و امنیتی) بر نگرش به آسیب‌های اجتماعی معکوس و معنادار است؛ به‌طوری که با افزایش این مؤلفه‌ها آسیب‌های اجتماعی کاهش یافته و تأثیر سایر مؤلفه‌ها بر آسیب‌های اجتماعی معنادار نبوده است. یافته‌های دیگر بیانگر آن بود که به‌طورکلی ۳۳ درصد از عامل تغییرات نگرش به آسیب‌های اجتماعی مربوط به متغیر سبک زندگی اسلامی بوده است. پابندی به ارزش‌های مذهبی و ایرانی برآمده از سبک زندگی اسلامی با تصحیح رفتارها و الگوهای حاکم بر زندگی به‌سان چتر حمایتی در برابر آسیب‌های اجتماعی برای افراد مورد مطالعه عمل کرده است و این پتانسیل را دارد تا نوع رفتارها و کنش‌های جوانان و نوجوانان را در قبال مسائل اجتماع تغییر داده و دارای کارکرد مثبت در جهت کاهش آسیب‌های اجتماعی عمل کند.

کلیدواژه‌ها

سبک زندگی اسلامی، آسیب‌های اجتماعی، دانش‌آموزان، بیرجند.

مقدمه

مسئله آسیب‌های اجتماعی از دیرباز توجه اندیشمندان جامعه بشری را به خود مشغول کرده است. همزمان با گسترش انقلاب صنعتی و گستره نیازها، محرومیت‌های ناشی از عدم امکان دستیابی به خواسته‌ها و نیازهای زندگی، گسترش شدید فساد، جنایت، سرگردانی، سرقت، انحرافات جنسی و غیره داشته است که بدون کنترل اجتماعی مناسب، نظام اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه می‌تواند به طور جدی در معرض خطر قرار گیرد (رضاقلی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹، به نقل از مکوندحسینی، ۱۳۹۱).

آسیب‌شناسی اجتماعی به بررسی و شناخت ریشه‌های اجتماعی نابسامانی‌ها، نابهنجاری‌ها و آسیب‌هایی مانند بیکاری، اعتیاد، فقر، طلاق و غیره به همراه علل و روش‌های پیش‌گیری و کاهش آنها و نیز مطالعه شرایط بیمارگونه آسیب‌های اجتماعی می‌پردازد. پیش‌گیری از آسیب‌های اجتماعی در هر جامعه‌ای منوط به شناخت علمی ویژگی‌ها و قاعده‌مندی‌هایی است که سیر تحول آسیب را در آن جامعه تعیین می‌کند و از دانش علمی در فرآیند برنامه‌ریزی اجتماعی بهره می‌گیرد (رضاقلی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹).

آسیب اجتماعی به مجموعه رفتارها، کنش‌ها، نگرش‌ها، عقاید و سبک‌هایی اطلاق می‌شود که برخلاف باورها و انتظارات جامعه بوده و با منع قانونی و قبح اخلاقی اجتماعی مواجه می‌شود (McLaughlin & Muncie, 2012, p. 89). کج‌روی، رفتارهایی است که بعضی از مردم در جامعه آن را سزاوار سرزنش و متجاوزانه می‌دانند و اگر آشکار شود، تأییدنشدن و مجازات عامل یا دارنده آن رفتار را به دنبال دارد (Goode, 1997, p. 26).

گسترش انحراف‌ها و آسیب‌ها در جامعه و تعمیق آن میان اقشار مردم به‌ویژه دانش‌آموزان، تبدیل به ارزش‌های فرعی در جامعه می‌شود و به مرور زمان، هنجارها و ارزش‌های حاکم را تضعیف می‌کند. شیوع رفتارهای انحرافی با هدردادن ظرفیت سازنده و خلاق جامعه، عوارض نامطلوبی را در پی دارد و جبران آن، هزینه‌های گزافی را بر جای می‌گذارد (رحمانی فیروزجاه و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۸).

جوانی جمعیت «پرسمان پیچیده اجتماعی»^۱ است که با تحولات اجتماعی در جامعه و نفوذ فرهنگ بیگانه، زمینه‌ساز افزایش آسیب‌های اجتماعی می‌شود و آسیب‌هایی مانند مصرف سیگار، الکل، مواد مخدر و روابط جنسی ناامن در نوجوانی به وقوع می‌پیوندد که معمولاً این آسیب‌ها بسته به محیط‌ها و فرهنگ‌های مختلف سراسر جهان می‌تواند قبل از ۱۸ سالگی شروع شوند (Bergman & Scott, 2001, p. 187).

با مطالعه رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان متوسطه، مشخص می‌شود که به ترتیب گرایش به جنس مخالف با ۳/۲۴ درصد رابطه، رفتار جنسی با ۲/۱۵ درصد، مصرف الکل ۲ درصد، سیگار کشیدن با ۱/۸۷ درصد و مصرف مواد و روان‌گردان با ۱/۷۴ درصد بیشترین میزان را دارند؛ همچنین آمار دختران فراری از ۷۲۴ نفر در سال ۱۳۸۱ به ۲۹۶۲ در سال ۱۳۸۳ افزایش یافته است (محمدی‌زاده و احمدآبادی، ۱۳۸۷).

براساس آمار در ایران به ازای هر ۱۰۰ هزار نفر، ۶ نفر اقدام به خودکشی می‌کنند. طی سال‌های ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰ در کشور، خودکشی منجر به مرگ به ترتیب ۶/۲ و ۶/۴ درصد هزار نفر گزارش شده است. در سال ۱۳۸۰ میزان خودکشی منجر به مرگ در مردان ۷/۶ و در زنان ۵/۱ درصد هزار نفر بوده است ولی اقدام به خودکشی در زنان شایع‌تر از مردان گزارش شده است (برخوردار و همکاران، ۱۳۸۸).

رواج آسیب‌های اجتماعی در بین دانش‌آموزان مدارس باعث سرایت این انحراف‌ها به سایر دانش‌آموزان می‌شود و خسارت‌های جبران‌ناپذیری به سرمایه‌های ملی و عمومی می‌زند (ایمان و همکاران، ۱۳۹۵). نوجوانان و جوانان کنشگران اصلی تغییر و توسعه اجتماعی نه تنها آینده‌سازان کشور بلکه سازندگان اصلی زمان حال و جامعه کنونی به شمار می‌روند. تمرکز بر آنها از سوی دولت‌ها بازتاب این مسئله است که جوانان نه تنها منبع اصلی توسعه، بلکه منبعی از چالش‌های معاصرند. وجود تضاد فرصت و تهدید جوانی، ضرورت شناخت دقیق علمی و همه‌جانبه نیازهای نوجوانان و جوانان را مشخص می‌کند (صادقی و همکاران، ۱۳۹۴).

1. Complex Social Issue

سبک زندگی به مجموعه الگوهای کنش و رفتارهای هرفرد اطلاق می‌شود که معطوف به ابعاد معنایی و هنجاری زندگی اجتماعی است. براساس این رویکرد، سبک زندگی علاوه بر اینکه دلالت بر محتوای خاص تعاملات و ماهیت و کنش‌های اشخاص در هر جامعه دارد و مبین اغراض، معانی، نیت‌ها و تفسیر افراد در جریان عمل روزمره است، نشان‌دهنده نظام باورها و ارزش‌های افراد است (فاضل قانع، ۱۳۹۲، ص ۲). دستورات دینی و معنویت، سبک زندگی افراد را تشکیل می‌دهند و زمینه رشد و شکوفایی‌شان را فراهم می‌نماید. سبک زندگی اسلامی به فرد امکان می‌دهد در صورت نرسیدن به اهدافش یا بروز تعارض، با محیط و جامعه سازگار شود و خود و دیگران را بهتر بشناسد (Toullabi & Motaharinezahad, 2013, p. 117). تسلط دین بر زندگی انسان به سوی تعالی و کمال نامتناهی انسانی بر ماهیت انتخاب‌ها و سلیقه‌هایی تأثیر می‌گذارد که اساس سبک زندگی را تشکیل می‌دهد و راهی متفاوت را آشکار می‌کند؛ بنابراین، درباره تغافل به سبک زندگی، اجرای تدابیر مقابله با جرم و تخلف و آسیب‌های اجتماعی با ضعف‌هایی روبه‌رو می‌شود؛ زیرا سبک زندگی بر آسیب‌های اجتماعی و جرم افراد تأثیر می‌گذارد (محمدی و بی‌بک‌آبادی، ۱۳۸۹).

شهر بیرجند، مرکز استان خراسان جنوبی، شهری مذهبی، سنتی، تاریخی و فرهنگی است که با ورود مدرنیته، تغییر و تحولات فرهنگی و اجتماعی در آن شتاب بیشتری گرفته است. اگرچه آسیب‌های اجتماعی با توجه به جمعیت جوان مسئله‌ای مهم است؛ این مسئله در اجتماعات کوچک اهمیت دوچندان پیدا می‌کند. با گسترش جمعیت شهرنشین و حضور خرده‌فرهنگ‌های گوناگون و کم‌رنگ شدن نقش سنت در تولید و بازتولید اندیشه، و ازسویی، قرارگرفتن این شهرستان در مسیر ترانزیت مواد مخدر از کشور افغانستان سبب شده که ناهنجارهای اجتماعی در این شهر امکان بروز پیدا کنند (سلامی و همکاران، ۱۳۹۱).

ازاین‌رو، شهر بیرجند و بررسی جامعه دانش‌آموزی با توجه به شرایط خاص منطقه مهم است؛ بنابراین، محقق در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: سبک زندگی اسلامی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا میان سبک زندگی اسلامی و آسیب‌های اجتماعی

رابطه هست؟ آیا سبک زندگی اسلامی قدرت تبیین‌کنندگی آسیب‌های اجتماعی را دارد؟ و سپس در پی راه‌کارهایی برای کاهش آسیب‌های اجتماعی در میان دانش‌آموزان دختر است.

۱. پیشینه تحقیق

۱. حیدری (۱۳۹۵) درباره ارتباط سبک زندگی اسلامی و آسیب‌های اجتماعی در میان دانشجویان دانشگاه آزاد واحد نقده تحقیقی را با روش پیمایشی انجام داد. نتایج آزمون ضریب همبستگی نشان داد که میان سبک زندگی اسلامی و آسیب‌های اجتماعی رابطه مثبت وجود دارد و عوامل اخلاق، خانواده، عبادی، تفکر با آسیب‌های اجتماعی رابطه مثبت و معنادار دارد و عوامل اجتماعی و سلامت با آسیب‌های اجتماعی رابطه مثبت ندارد.
۲. عطادخت و پرزور (۱۳۹۵) با توجه به نقش سبک زندگی اسلامی دانشجویان در پیش‌بینی گرایش به اعتیاد، به این نتیجه رسیدند که سبک زندگی اسلامی دانشجویان با گرایش به مصرف مواد و عوامل گرایش به اعتیاد رابطه منفی دارد. عامل مالی قوی‌ترین پیش‌بینی‌کننده تمایل دانشجویان به مصرف مواد و عامل اخلاقی قوی‌ترین پیش‌بینی‌کننده اعتیاد دانشجویان به مواد است.
۳. محمد و همکارانش (۲۰۱۰) در بررسی تأثیر عوامل مذهبی (تعصب، تعهد، رویکرد انگیزشی درونی به دین، دلبستگی به باورهای دینی، میزان آگاهی از مذهب و پیامدهای اجتماعی‌اش) بر الگوی مصرف مردم به‌منزله بخشی از سبک زندگی نتیجه گرفتند که این عوامل، سیستم واحدی را تشکیل می‌دهد که بر الگوهای مصرف، ارزش‌ها، باورها و سبک زندگی افراد تأثیر می‌گذارد.
۴. «کاهله»^۱ و همکارانش (۲۰۰۸) در مطالعه «مذهب، تعصب‌های مذهبی و ارزش‌ها در سبک زندگی» رفتار ۱۵۰۰ مصرف‌کننده سنگاپوری را بررسی کردند. نتایج

1. Kahle

نشان داد که مذهب و تعصب‌های مذهبی تأثیر معناداری بر نگرش و الگوی مصرف افراد دارد. به شکل فراگیر دین راهنمای انتخاب‌ها و ارزش‌های سبک زندگی مردم است.

۲. مبانی نظری

آسیب‌های اجتماعی، ناشی از تغییرهای سریع جوامع بشری است که همواره ذهن جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و متفکران اجتماعی را به خود مشغول کرده است. اصطلاح آسیب‌شناسی اجتماعی به مطالعه اساس کارکردهای ناکارآمد اشاره دارد. جامعه‌شناسانی که این اصطلاح را از پزشکی گرفته‌اند، به‌سختی می‌توانند توضیح دهند که شرایط زندگی مطلوب چیست و انحراف‌ها در کجا قرار دارد (محسنی، ۱۳۹۶، ص ۵). آسیب‌های اجتماعی به‌منزله یکی از معضله‌های جامعه، به رفتارهایی اطلاق می‌شود که هنجارهای پذیرفته‌شده اجتماعی را نقض می‌کند و احتمالاً با قضاوت، سرزنش عمومی، مجازات، شرم و انزوای اجتماعی همراه است (Goode & Ben-Yehuda, 2010, p. 4). به‌طور کلی، آسیب‌شناسی اجتماعی این مسائل را بررسی می‌کند: نابسامانی اجتماعی، مسائل مربوط به نقش و تأثیر جرم و جنایت، اعتیاد به مواد مخدر، فقر، خودکشی و شورش، فحشا و اعتیاد به الکل، «تضاد گروهی»^۱ و طبقاتی، عوارض نابسامانی دولتی در جامعه، تبعیض‌ها، تعصب‌ها، «تعارض‌های اجتماعی»^۲، بزهکاری کودکان و نوجوانان، شکل‌ها و علل بروز، راه‌های پیشگیری و درمان آن‌ها (سلیمی، ۱۳۹۰). نوجوانان آسیب‌پذیرترین اقشار جامعه‌اند که با خطر آسیب‌های اجتماعی مواجه می‌شوند. طبق آمار پزشکی قانونی، در ایران علت اصلی مرگ‌ومیر جوانان و نوجوانان زیر ۲۵ سال، تصادف رانندگی، مسمومیت با الکل، مواد مخدر، خودکشی و درنهایت، سرطان است (گرمارودی و همکاران، ۱۳۸۸).

1. Group Conflict

2. Social Conflicts

نتایج بررسی‌های مختلف نشان داده است که در کشورهای توسعه‌یافته و هم‌چنین در کشورهای در حال توسعه، شیوع مصرف سیگار در جوانان و نوجوانان در حال افزایش و سن شروع آن رو به کاهش است. در ایران مطالعات نشان داده که شیوع مصرف دخانیات در جمعیت ۱۵-۶۵ سال در بین مردان ۲۷/۲ درصد و بین زنان ۳/۴ درصد است (محمدی و همکاران، ۱۳۹۳). بیشتر سیگاری‌های بالغ از سنین زیر ۱۸ سال و دوران نوجوانی مصرف سیگار را آغاز می‌کنند (زارعی و همکاران، ۱۴۰۰). در کشورمان نیز در سال ۲۰۰۳ میلادی مطالعه‌ای انجام شده است که نشان داد شیوع استعمال سیگار در دانش آموزان ۱۵-۱۳ ساله حدود ۲٪ درصد بوده است که این میزان در پسران برابر ۳/۲ درصد و در دختران برابر یک درصد گزارش شده است (رحمانیان و همکاران، ۱۳۸۹).

در فاصله سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۱، آمار وقوع خشونت از جمله قتل عمد و ضرب و جرح و تخریب، از ۳۳۰/۳۵۶ هزار فقره در سال ۱۳۷۶ به ۵۳۵/۴۶۹ هزار فقره در سال ۱۳۸۱ افزایش یافته و میانگین، سالیانه حدود ۱۲ درصد رشد کرده است. شواهد موجود حاکی از روند فزاینده نرخ خشونت از ۵۴۴ فقره در ۱۰۰ هزار نفر جمعیت در سال ۱۳۷۶، به ۸۱۶ فقره در ۱۰۰ هزار نفر جمعیت در سال ۱۳۸۱ است که روند نامطلوبی را نشان می‌دهد (کریمی مزیدی و همکاران، ۱۳۹۲).

بنابراین، نتیجه می‌گیریم سبک زندگی نوجوانان ممکن است مرتبط با رفتارهای آسیب‌زایی باشد که انجام می‌دهند. سبک زندگی راهی است که افراد به سمت وظایف زندگی هدایت یا از آنها منحرف می‌شوند (Stein & Edward, 2006, p. 32). نوجوانان در کنار مسائل جنسیتی و هویتی، روابط با دوستان، مسائل مدرسه و... به دنبال تجربه اتفاقاتی هستند که از سبک زندگی بزرگسالان اطراف‌شان اتخاذ می‌کنند که یکی از آنها ممکن است تجربه رفتارهای پرخطر مانند مصرف مواد باشد (Jessor, 1987, p. 135).

ایران نیز مانند بیشتر کشورهای در حال گذار، تغییرهایی را پشت سر گذاشته است. علاوه بر تغییرهای ناشی از جهانی‌شدن و تأثیر سبک‌های غربی در سطح اجتماعی، نوجوانان با مسائل خاص خود دست‌وپنجه نرم می‌کنند؛ مسائلی از قبیل: رشد سریع،

بلوغ جسمی، روانی و اجتماعی، «بلوغ جنسی»^۱ و شروع فعالیت جنسی، نداشتن آگاهی لازم برای تصمیم‌گیری صحیح در بسیاری از کارها حالتی از ذهن که در آن ارضای نیازهای فوری بر دستیابی به اهداف بلندمدت و همچنین، شروع رفتارهایی اولویت دارد که ممکن است به عادت‌های زندگی تبدیل شود؛ عادت‌هایی که گاهی منجر به بیماری و ایجاد مسائل دائمی می‌شود (Prajapati, 2011, p. 21).

در مطالعه‌های فرهنگی، سبک زندگی به کلیت رفتار و الگوهای کنش هر کدام از افراد نسبت داده می‌شود که در مسیر ابعاد هنجاری و معنادار زندگی اجتماعی است. طبیعی است که طبق چنین رویکردی، شیوه زندگی علاوه بر گنجاندن ماهیت محتوای خاص تعامل بین افراد در هر جامعه و مشخص کردن اهداف، تعابیر فرد در اعمال روزمره، مقاصد و معانی همچنین، کیفیت و کمیت اعتقاد و «نظام ارزشی»^۲ مردم را نشان می‌دهد (فاضل قانع، ۱۳۹۲، ص ۹).

دقت در مفهوم سبک زندگی اسلامی چند نکته را به ذهن متبادر می‌کند:
 اول: سبک با طبقه و سنت به معنای سنتی آن یکی نیست؛ زیرا اسلام طبقه اجتماعی را (به معنای عام برتری طبقه‌ای بر طبقه دیگر) نمی‌پذیرد؛ بلکه سبک را امری مجزا می‌داند که هدفی استعلایی دارد.

دوم: سنت (به معنای سنتی) تابع ظرف زمان و مکان و تغییر تقاضای ظرف و ظرف، با چالش تجدید مواجه است و راه اجدادی نامیده می‌شود و بدون دلایل عقلی پذیرفتنی نیست. سبک زندگی به این معنا لزوماً اسلامی است و با هر سبک زندگی دیگری که تابع جغرافیا و تاریخ و اندیشه‌ای غیر از اسلام باشد، فرق دارد.

سوم: سبک زندگی اسلامی امری متمایز و غیرطبقه‌ای است و چون مبتنی بر «رفتار» است، متأثر از الزامات محیطی و تغییرات مکانی و زمانی است (رشیدپور و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

1. Sexual Maturity

2. Value System

اختصاص دین به زمانی خاص نشان می‌دهد که دین و آموزه‌های الهی بخش مهمی از «خاستگاه فرهنگی»^۱ بشر است و در رابطه‌ای طولی، شاکله فرهنگ جامعه را ترسیم می‌کند و فرهنگ نیز به نوبه خود، ساختار نظام یافته‌ای را برای زندگی شخصی و جمعی بیان می‌کند که مجموعه درهم تنیده‌ای از الگوهای خاص زندگی را به منزله کل منسجم و در قالب سبک زندگی متمایز به وجود می‌آورد (فاضل قانع، ۱۳۹۳).

در سبک زندگی فقط به رفتار اشاره دارد و فکر و قصد انجام رفتار بررسی نمی‌شود؛ اما سبک زندگی اسلامی به نیت‌ها و همچنین، به حداقل احساسات و شناخت‌ها نیز توجه دارد (کاویانی، ۱۳۹۲، ص ۷).

به نظر زیمل، تسلط دین خاص، وحدت نسبی را در شیوه‌های زندگی جامعه به وجود می‌آورد و از سوی دیگر، کثرت آن باعث تکثر سبک‌های زندگی می‌شود (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹).

لزوم طرح موضوع سبک زندگی اسلامی از این روست که نه تنها مسلمانان امروز، بلکه انسان امروز در جامعه ایران، زندگی شبه‌مدرن را بارقه‌هایی از سنت (اسلامی و غیراسلامی به معنای عرفی) تجربه می‌کند. تجربه‌ای که به واسطه شدت یافتن رویه‌های مادی زندگی و تفوق مصرف (زیستی و غیرزیستی) سازه‌های نظام ارزشی را با چالش تحول و اصالت مواجه کرده است (رشیدپور و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۱).

۳. چارچوب نظری

یکی از دغدغه‌های جامعه امروز افزایش رفتارهای آسیب‌زا در مدارس است که عواقب منفی برای جامعه دارد. اختلال‌های اقتصادی و فرهنگی، خانوادگی، عوامل اجتماعی، فردی و شغلی در بروز آسیب‌های اجتماعی در بین دانش‌آموزان نقش بسزایی دارد و این نابسامانی‌های اجتماعی و محرومیت‌ها بستر مناسبی برای گسترش انواع انحراف‌های اجتماعی است که آثار مخربی بر بافت جامعه دارد (هاشمی و مردانی، ۱۴۰۰).

1. Cultural Origin

با توجه به پیچیدگی آسیب‌های اجتماعی و اینکه تاکنون نظریه جامع و کاملی برای تبیین آسیب‌زایی اجتماعی بر سبک زندگی در اسلام مطرح نشده، در این تحقیق از رهیافت تلفیقی برای فهم و تبیین ابعاد این پژوهش بهره گرفته شده است. با توجه به فرضیه‌های تحقیق و ارتباط میان متغیرها و عوامل آن، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازها مانند دورکیم، وبر، گیدنز، مرتن، هیرشی و بوردیو استفاده شده است.

به نظر دورکیم، سنت‌ها و باورهای تثبیت‌شده با متمایز شدن محیط اجتماعی و از دست دادن شکل ثابت خود، سست و ضعیف و به صورت مبهم‌تر و نرم‌تر می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). دین، چیزی جز قدرت جامعه بر فرد نیست. دین، نظامی فکری است که از طریق آن، افراد، جامعه را به روی خود باز می‌کنند و از این طریق روابط مبهم و صمیمانه خود را با جامعه نشان می‌دهند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

هیرشی به صورت مستقیم به دین در چهار عنصر خود (درگیری، اعتقاد، تعهد و وابستگی) اشاره نمی‌کند؛ بلکه عنصر اعتقاد به معنای اعتقاد به اصول اخلاقی معمول در اجتماع است که براساس آن، دین منبع اصلی شکل‌گیری اصول و عقاید در جامعه است؛ هرچه شخص با عوامل مذهبی پیوند قوی داشته باشد، رفتار مجرمانه کمتری انجام می‌دهد (شومیکر، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

حضور نظم‌یافته و برنامه‌ریزی‌شده در کلیسا و بیان ارزش‌های دینی منجر به مشارکت بسیار کمتر در بزهکاری و رفتارهای پرخطر می‌شود و شرکت در مراسم و اعمال مذهبی، مانعی برای درگیر شدن در رفتارهای ضداجتماعی و انحرافی برای فرد فراهم می‌کند (Johnson, 2000, p. 380).

به گفته وبر، در جامعه سکولار با ظهور عقلانیت و قلمروهای متعدد و مستقل جهان اجتماعی، هیچ اشاره‌ای به وحدت اخلاقی و دینی به منزله ویژگی جامعه دینی نشده است. در سطح دینی و اخلاقی، روحیه انتقادی و آزادی فکر، تنوع انتخاب‌های شخصی، تقسیم‌بندی تعلقات مذهبی و انواع موضع‌گیری‌های اخلاقی مختلف و گاه متنوع را به همراه دارد که باعث می‌شود فرهنگ جامعه مدرن فاقد وحدت و انسجام فرهنگی جامعه دینی باشد (وبر، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸).

مرتن در تحلیلی از آسیب‌های اجتماعی، نوآوری را وضعیتی می‌داند که در آن افراد، اهداف فرهنگی را می‌پذیرند؛ اما ابزارهای مشروع دیگر را برای رسیدن به آن اهداف نمی‌پذیرند و راه‌ها و روش‌های نامشروع و غیرقانونی را برمی‌گزینند. انحراف نتیجه نداشتن تعادل در نظام اجتماعی موجود است که ناشی از ناهماهنگی بین اهداف و الگوهای پذیرفته‌شده است و ابزارهای شناخته‌شده برای دستیابی به آنها، به‌ویژه به دلیل تفاوت در طبقه اجتماعی بروز می‌کند (رابرتسون، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲).

در جامعه ما اکثر جوانان برای رسیدن به اهداف مدنظرشان به ابزارهای مشروع و منطبق با استانداردها دسترسی ندارند و این تعارض سبب وقوع گسترده بزهکاری و ناسازگاری در سطوح گوناگون جامعه می‌شود (فروتن، ۱۳۹۸).

به گفته گیدنز، دین و سنت همواره رابطه تنگاتنگی با هم دارد و دین منبعی از اقتدار سنتی است و در نتیجه، با سنت همراه می‌شود؛ معنا و تفسیر زندگی بر آن استوار است و به همین دلیل بیشتر اعمال در زندگی، زمینه‌های دینی دارد (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷).

از نظر بوردیو، دین ساختاری ذهنی است که حوزه‌ای نسبتاً خودمختار در میدان قدرت دارد و بر پویایی و سیالیت آنچه ساختارها و محتوای آن حوزه را تشکیل می‌دهد، تأکید می‌کند و دو طبقه را در آن حوزه در نظر می‌گیرد: تولیدکنندگان مراجع دینی یا کارشناسان مذهبی که سعی می‌کنند کالاها و پیام‌های دینی را تولید، تهیه و بازتولید کنند و مردم عادی که مصرف‌کننده و جوینده عینی این کالاها و پیام‌ها هستند و اعمال دینی را انجام می‌دهند (Bradfor, 2003, p. 159).

۴. روش‌شناسی

پژوهش حاضر از منظر کمی و به شیوه توصیفی - تحلیلی است که در زمره پژوهش‌های تبیینی و در پارادایم اثبات‌گرایی قرار گرفته و از حیث هدف، کاربردی است. جامعه آماری، دانش‌آموزان دختر ۱۶ تا ۱۸ ساله پایه‌های دهم، یازدهم و دوازدهم هستند که در مدارس دخترانه متوسطه دوره دوم شهر بیرجند سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۳۹۹ مشغول به تحصیل بوده‌اند. طبق تأیید دایره حراست و گزارش آموزش متوسطه شهر بیرجند،

دانش آموزان در تاریخ ۱۳۹۹/۲/۹ تقریباً ۵۵۰۰ نفر بوده‌اند که حجم نمونه این پژوهش براساس فرمول کوکران (با فاصله اطمینان ۹۵ درصد و دقت احتمالی ۵ درصد و واریانس به‌دست آمده از پیش‌آزمون) ۳۶۰ نفر برآورد شد.

در این تحقیق، از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای تصادفی استفاده شد؛ به این ترتیب که نواحی دوگانه آموزش و پرورش شهر بیرجند دو خوشه اصلی در نظر گرفته شد و در درون هر کدام از نواحی، تعدادی از مدارس متوسطه دوم دخترانه به صورت تصادفی انتخاب شد. در مدارس نیز با در نظر گرفتن پایه تحصیلی دانش آموزان، تعدادی از دانش آموزان هر پایه تحصیلی بررسی شدند (جدول شماره ۱).

جدول شماره ۱. جامعه و نمونه آماری

پایه	جامعه آماری		نمونه آماری	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد
دهم	۱۸۷۰	۳۴	۱۲۲	۳۴
یازدهم	۱۸۲۰	۳۳/۱	۱۱۹	۳۳/۱
دوازدهم	۱۸۱۰	۳۲/۹	۱۱۹	۳۲/۹
جمع	۵۵۰۰	۱۰۰	۳۶۰	۱۰۰

برای جمع‌آوری داده‌های تحقیق از اطلاعات پرسش‌نامه‌ای استفاده شد و پرسش‌نامه‌ها در دو بخش جداگانه تنظیم شد. از پرسش‌نامه سبک زندگی اسلامی برای بررسی مؤلفه‌های سبک اسلامی استفاده شد. ۱۰ عامل مقیاس‌های این آزمون را تشکیل می‌دهد: شاخص اجتماعی (۱۱ نمونه)، باورها (۶ نمونه)، عبادی (۶ نمونه)، اخلاق (۱۱ نمونه)، مالی (۱۲ نمونه)، خانواده (۸ نمونه)، سلامت (۷ نمونه)، تفکر-علم (۵ نمونه)، امنیتی-دفاعی (۴ نمونه)، زمان‌شناسی (۵ نمونه)، (کاویانی، ۱۳۸۸) و آلفای کرونباخ ۰/۸۵ به‌دست آمده است.

برای ارزیابی نگرش به آسیب‌های اجتماعی، ابزار استفاده‌شده، پرسش‌نامه استاندارد نگرش به آسیب‌های اجتماعی ساخت‌یافته آقای و تیمورتاش (۱۳۸۹) در قالب ۴۰ پرسش است و زیرمقیاس‌های این پرسش‌نامه در شش شاخص تنظیم شده است: سرقت، پرخاشگری، روابط با جنس مخالف، مسائل جنسی، خودکشی و فرار از خانه. تحلیل عاملی تأییدی سازه آسیب‌های اجتماعی، بارهای عاملی مربوط برحسب مقادیر برآوردشده در همه ابعاد سازه آسیب‌های اجتماعی در وضعیت مطلوب (بیشتر از ۰/۴) و بیشتر از متوسط قرار دارد؛ در نتیجه، سنجش این متغیر از اعتبار عاملی برخوردار است. روایی ملاک پرسش‌نامه سنجش نگرش به آسیب‌های اجتماعی را استادان دانشگاه تأیید کرده‌اند (آقای، ۱۳۸۹) که ضریب آلفای کرونباخ ۰/۷۷ به دست آمده است.

تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار آماری Spss-V22 و Amos-25 در دو سطح توصیفی و استنباطی انجام شد. همچنین، از آمار توصیفی و تحلیلی (ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه و مدل معادله‌های ساختاری) بهره گرفته شده است.

۵. یافته‌های تحقیق

۵-۱. سیمای جمعیت‌شناختی

در مجموع از ۳۶۰ دانش‌آموز دختر ۱۶ تا ۱۸ ساله (نوجوان) پایه‌های دهم، یازدهم و دوازدهم مطالعه‌شده، بیشترین دانش‌آموزان در تحقیق به ترتیب ۱۷ سال (۴۱/۹ درصد)، بیشترین دانش‌آموزان رشته انسانی و تجربی (۴۲/۸ درصد) و در پایه دوازدهم (۵۰ درصد) تحصیل می‌کنند. تحصیلات پدر بیشتر دانش‌آموزان دیپلم (۳۰ درصد) و تحصیلات مادر دیپلم (۳۸/۳ درصد) است. شغل پدر بیشتر دانش‌آموزان، اداری و نظامی (۴۱/۶ درصد) و وضعیت سکونت بیشتر شرکت‌کنندگان، ملکی (۸۳/۱ درصد) است.

جدول شماره ۲. توزیع فراوانی متغیرهای دموگرافیک

متغیر	فراوانی	درصد	متغیر	فراوانی	درصد
رشته	۱۴	۲	۰/۶	۱۴۴	۴۱/۶
	۱۵	۲۳	۶/۴	۳۷	۱۱/۱
	۱۶	۱۴۰	۳۸/۹	۴	۱/۱
	۱۷	۱۵۱	۴۱/۹	۴۷	۱۳/۱
	۱۸	۴۴	۱۲/۲	۲۴	۷/۵
رشته	انسانی	۱۵۴	۴۲/۸	۱۰۴	۲۸/۸
	تجربی	۱۵۴	۴۲/۸	۹	۲/۵
	ریاضی	۳۵	۹/۷	۹	۲/۵
	معارف	۱۷	۴/۷	۸	۲/۲
پایه تحصیلی	دهم	۸۰	۲۲/۲	۵۰	۱۳/۹
	یازدهم	۱۰۰	۲۷/۸	۲۸۴	۷۸/۹
وضعیت سکونت	دوازدهم	۱۸۰	۵۰	۹۷	۲۶/۹
	رهن-اجاره	۴۶	۱۲/۸	۱۰۸	۳۰
	سازمانی	۱۵	۴/۲	۹۴	۲۶/۱
	ملکی	۲۹۹	۸۳/۱	۶۱	۱۷
وضعیت سکونت	لیسانس- فوق لیسانس	۱۱۳	۳۱/۴	۱۳۸	۳۸/۳
	زیر دیپلم	۸۸	۲۴/۴	۲۱	۵/۸
	دیپلم	۸۳/۱	۲۱	۲۱	۵/۸
	فوق لیسانس	۲۱	۵/۸	۲۱	۵/۸

آزمون نرمالیتی

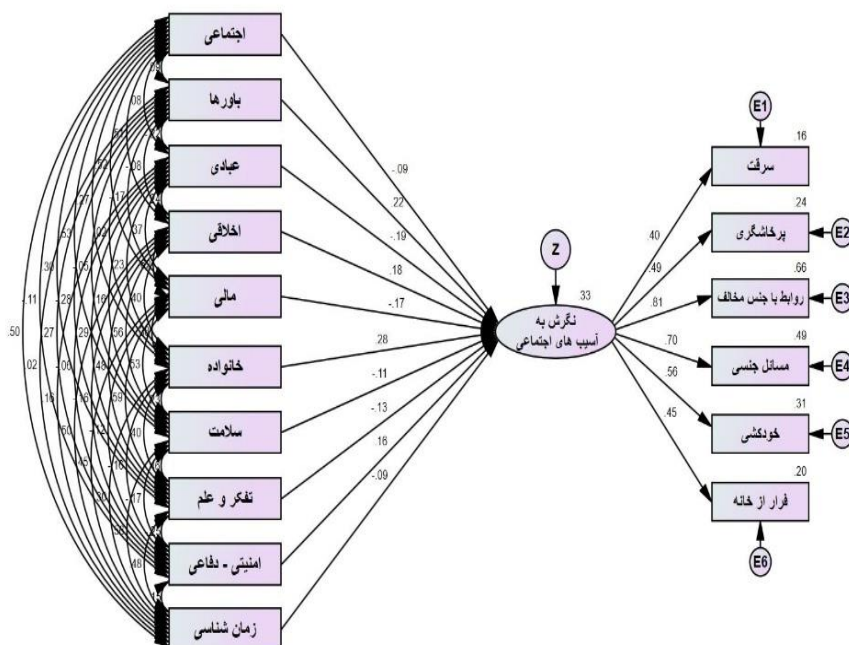
جدول شماره ۳. آزمون نرمالیتی پرسش نامه

شاپیرو ویلک			کولموگوروف - اسمیرنوف		
ضرب	درجه آزادی	معناداری	ضرب	درجه آزادی	معناداری
۱/۵۱	۳۵۹	۰/۰۶۱	۱/۷۶	۳۵۹	۰/۰۶۴

با بررسی نتایج جدول شماره ۳ و آزمون‌های نرمال بودن، سطح معناداری برای آزمون‌های Shapirowilk و Kolmogorov-Smirnov (۰/۰۶) و بیشتر از سطح معناداری استاندارد (۰/۰۵) و به آن معناست که توزیع داده‌ها طبیعی و بزرگ‌تر از یک است؛ بنابراین، می‌توان از آزمون‌های پارامتریک برای اندازه‌گیری رابطه میان متغیرهای پژوهش بهره برد.

۲-۵. یافته‌های استنباطی

با استفاده از مدل سازی معادلات ساختاری به آزمون چگونگی تاثیرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی از مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی پرداخته شده است. در این مدل مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی به عنوان متغیر مستقل و نگرش به آسیب‌های اجتماعی و مؤلفه‌های آن به عنوان متغیر وابسته در نظر گرفته شده است. جهت ارزیابی تبیین جامعه‌شناختی اثرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی براساس مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی دانش آموزان دختر دوره دوم شهر بیرجند مدل رگرسیونی چندگانه با متغیر پنهان از تأثیر متغیرهای مستقل (اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاق، مالی، خانواده، سلامت، تفکر و علم، امنیتی - دفاعی، زمان‌شناسی) بر متغیر وابسته (نگرش به آسیب‌های اجتماعی) محاسبه گردید.



مدل رگرسیونی چندگانه با متغیر پنهان از تأثیر متغیرهای مستقل مؤلفه‌های سبک
زندگی اسلامی بر متغیر وابسته نگرش به آسیب‌های اجتماعی

جدول شماره ۴. خروجی استاندارد شده وزن‌های رگرسیونی و آزمون بوت استرپ

خروجی استاندارد شده وزن‌های رگرسیونی			
متغیرهای پژوهش	مقدار استاندارد شده (میزان) تأثیرگذاری	نقاط بحرانی	سطوح معناداری
مؤلفه اجتماعی	-۰/۰۹	۱/۱۹	۰/۲۳
مؤلفه باورها	۰/۲۱	۲/۴۷	۰/۰۱
مؤلفه عبادی	-۰/۱۹	۲/۳۵	۰/۰۱
مؤلفه اخلاق	۰/۱۸	۱/۹۴	۰/۰۵
مؤلفه مالی	-۰/۱۷	۱/۷۶	۰/۰۷

خروجی استاندارد شده وزن‌های رگرسیونی			
متغیرهای پژوهش	مقدار استاندارد شده (میزان تأثیرگذاری)	نقاط بحرانی	سطوح معناداری
مؤلفه خانواده	۰/۲۸	۲/۷۱	۰/۰۰۷
مؤلفه سلامت	-۰/۱۱	۱/۳۴	۰/۱۷
مؤلفه تفکر و علم	-۰/۱۳	۱/۵۸	۰/۱۱
مؤلفه امنیتی - دفاعی	۰/۱۶	۲/۱۹	۰/۰۲
مؤلفه زمان‌شناسی	-۰/۰۹	۱/۱۹	۰/۲۳
خروجی آزمون بوت استرپ			
مقدار استاندارد شده (ضریب تعیین) (R2) در آزمون بوت استرپ	حد پایین	حد بالا	سطح معناداری
۰/۳۳	۰/۱۷	۰/۴۴	۰/۰۴

با توجه به مدل رگرسیونی ساده و خروجی استاندارد آن در نرم‌افزار Amos چنین می‌توان استنباط کرد که میزان تأثیر متغیر مستقل مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی (اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاق، مالی، خانواده، سلامت، تفکر - علم، امنیتی - دفاعی، زمان‌شناسی) بر متغیر وابسته (نگرش به آسیب‌های اجتماعی) به ترتیب برابر با ۰/۰۹- و ۰/۲۱ و ۰/۱۹- و ۰/۱۸ و ۰/۱۷- و ۰/۲۸ و ۰/۱۱- و ۰/۱۳ و ۰/۱۶ و ۰/۰۹- گزارش شده است که این میزان تأثیرات، تأثیراتی با شدت مناسب بوده و ضریب تعیین R2 آن نیز برابر با ۰/۳۳ می‌باشد و بیانگر آن است که ۳۳ درصد واریانس متغیر وابسته (نگرش به آسیب‌های اجتماعی) توسط متغیر مستقل (اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاق، مالی، خانواده، سلامت، تفکر - علم، امنیتی - دفاعی، زمان‌شناسی) تبیین شده است.

به عبارت ساده تر ۳۳ درصد از عامل تغییرات نگرش به آسیب‌های اجتماعی مربوط به متغیرهای (اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاق، مالی، خانواده، سلامت، تفکر-علم، امنیتی - دفاعی، زمان‌شناسی) می‌باشد. مقدار سطوح معناداری در خروجی نرم‌افزار و در کادر وزن‌های رگرسیونی برای مؤلفه‌های (باورها، عبادی، خانواده، امنیتی - دفاعی) با اطمینان ۰/۹۵ از مقدار بحرانی و استاندارد سطح خطای ۰/۰۵ کوچک‌تر بوده و معنادار بودن این تأثیرات را از لحاظ آماری گزارش می‌کند، اما مقدار سطوح معناداری در خروجی نرم‌افزار و در کادر وزن‌های رگرسیونی برای مؤلفه‌های (اجتماعی، اخلاق، مالی، سلامت، تفکر-علم، زمان‌شناسی) با اطمینان ۰/۹۵ از مقدار بحرانی و استاندارد سطح خطای ۰/۰۵ بزرگ‌تر بوده و عدم معناداری این تأثیرات را از لحاظ آماری گزارش می‌کند، به عبارت دیگر مؤلفه‌های: باورها، عبادی، خانواده، امنیتی تأثیر معناداری بر نگرش به آسیب‌های اجتماعی داشته اما مؤلفه‌های: اجتماعی، اخلاق، مالی، سلامت، تفکر، زمان‌شناسی تأثیر معناداری بر نگرش به آسیب‌های اجتماعی نداشته‌اند.

با توجه به خروجی آزمون بوت استرپ برای مشخص شدن معناداری یا عدم معناداری ضریب تعیین ۰/۳۳ (۳۳ درصدی مدل در جامعه آماری) چون مقدار سطح معناداری در این آزمون برابر با ۰/۰۴ گزارش شده و از مقدار بحرانی و استاندارد سطح خطای ۰/۰۵ کوچکتر است و در بازه‌های حد پایین و حد بالا صفر واقع نشده است می‌توان استنباط کرد که به‌طور کلی این اثرات (تأثیر متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته) معنادار می‌باشد. پس می‌توان اثرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی بر اساس مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی دانش‌آموزان دختر دوره دوم شهر بیرجند را تبیین کرد. نتیجه کلی این مدل آن است که؛ می‌توان نگرش به آسیب‌های اجتماعی را بر اساس مؤلفه‌های (اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاق، مالی، خانواده، سلامت، تفکر-علم، امنیتی-دفاعی، زمان‌شناسی) سبک زندگی اسلامی بر متغیر وابسته (نگرش به آسیب‌های اجتماعی) در جامعه آماری پیش‌بینی کرد.

۶. پایایی و روایی

برای بررسی پایایی سازه‌ها، فورنل^۱ و لاکر^۲ (۱۹۸۱) پایایی ترکیبی هر کدام از سازه‌ها و آلفای کرونباخ را پیشنهاد می‌دهند (دانش و همکاران، ۱۳۹۳). در جدول زیر میزان آلفا کرونباخ، AVE (متوسط واریانس استخراج شده که باید بیشتر از ۰/۵ باشد) و پایایی ترکیبی آمده که نشانگر مناسب بودن پایایی متغیرهای پژوهش است.

جدول شماره ۵. مقادیر پایایی متغیرهای تحقیق

متغیرها	آلفای کرونباخ	پایایی ترکیبی (CR)	AVE
سبک زندگی اسلامی	۰/۸۸	۰/۹۴	۰/۸۳
اجتماعی	۰/۸۹	۰/۹۶	۰/۸۴
باورها	۰/۸۸	۰/۹۴	۰/۷۵
عبادی	۰/۸۶	۰/۹۶	۰/۹۲
اخلاق	۰/۸۷	۰/۹۵	۰/۸۵
مالی	۰/۸۲	۰/۹۳	۰/۸۳
خانواده	۰/۸۰	۰/۸۹	۰/۸۵
سلامت	۰/۸۳	۰/۸۷	۰/۸۸
تفکر و علم	۰/۸۵	۰/۹۸	۰/۸۹
امنیتی-دفاعی	۰/۸۶	۰/۹۶	۰/۸۷
زمان‌شناسی	۰/۸۱	۰/۹۲	۰/۸۳
نگرش به آسیب‌های اجتماعی	۰/۸۶	۰/۹۳	۰/۸۲
سرقت	۰/۸۴	۰/۹۷	۰/۹۰

1. Fornell

2. Larcker

متغیرها	آلفای کرونباخ	پایایی ترکیبی (CR)	AVE
پرخاشگری	۰/۸۹	۰/۹۶	۰/۹۱
روابط با جنس مخالف	۰/۸۵	۰/۹۱	۰/۸۷
مسائل جنسی	۰/۸۱	۰/۹۰	۰/۸۳
خودکشی	۰/۸۰	۰/۹۲	۰/۸۵
فرار از خانه	۰/۸۴	۰/۹۵	۰/۸۴

به منظور بررسی روایی مدل پژوهش، پرسش‌ها در مرحله اول برای اظهار نظر در اختیار استادان دانشگاه قرار گرفت و همه پرسش‌های پرسش‌نامه تأیید شد. دومین معیار بررسی پردازش مدل‌ها، سنجش میزان همبستگی هر متغیر پژوهش با شاخص‌ها از طریق روایی هم‌گراست. نتایج آزمون روابط در مدل تحقیق در جدول‌های زیر آمده است.

جدول شماره ۶. نتایج سطح معناداری

متغیر	تأثیر	متغیر	خطای استاندارد
سبک زندگی اسلامی	←	نگرش به آسیب‌های اجتماعی	۰/۶۸۷
سبک زندگی اسلامی	←	سرقت	۰/۷۲۰
سبک زندگی اسلامی	←	پرخاشگری	۰/۵۳۹
سبک زندگی اسلامی	←	روابط با جنس مخالف	۰/۳۴۰
سبک زندگی اسلامی	←	مسائل جنسی	۰/۴۶۳
سبک زندگی اسلامی	←	خودکشی	۰/۸۵۲
سبک زندگی اسلامی	←	فرار از خانه	۰/۷۷۸

براساس خروجی نرم‌افزار AMOS و سطوح معناداری برای تحلیل عاملی تأییدی در جدول‌های فوق، همه عوامل بار عاملی مقبولی دارد و رابطه میان آن‌ها با متغیر مکنون در ظاهر تأیید شده است. جدول شماره ۷ بارهای عاملی و میزان خطای استاندارد، سطح معناداری و مقدار عدد معناداری (t-value) پرسش‌های مربوط به متغیر مستقل و وابسته را گزارش می‌دهد.

جدول شماره ۷. بارهای عاملی مدل

متغیر مستقل	تأثیر	متغیر وابسته	تخمین غیراستاندارد	خطای استاندارد	نسبت بحرانی (آماره تی)	سطح معناداری	ضریب استاندارد
سبک زندگی	←	آسیب‌های اجتماعی	۱/۰۰۰	۰/۱۲۷	۱۱/۱۶۶	***	۰/۸۸۸
سبک زندگی	←	سرقت	۰/۰۶۲	۰/۱۰۴	۱۰/۱۷۰	***	۰/۷۹۸
سبک زندگی	←	پرخاشگری	۰/۸۷۹	۰/۰۹۹	۸/۸۴۰	***	۰/۶۸۹
سبک زندگی	←	روابط با جنس مخالف	۰/۱۳۹	۰/۱۳۶	۸/۱۵۴	***	۰/۷۶۳
سبک زندگی	←	مسائل جنسی	۰/۴۱۷	۰/۱۸۲	۱۰/۲۴۱	***	۰/۸۲۹
سبک زندگی	←	خودکشی	۰/۳۸۴	۰/۱۷۱	۹/۱۲۸	***	۰/۷۸۶
سبک زندگی	←	فرار از خانه	۰/۰۳۵	۰/۲۱۳	۷/۲۳۴	***	۰/۷۶۳

*** به معنای $P < ۰/۰۰۱$

با توجه به کوچک‌تر بودن سطح معناداری در جدول فوق، از میزان ۰/۰۵ مشخص می‌شود. همه متغیرهای مشاهده‌شده به شکل چشم‌گیری متغیر پنهان مربوط به خودش را توضیح می‌دهد.

نتیجه‌گیری

ایران کشوری در حال توسعه که در سال‌های واپسین ضمن رشد شتابان صنعتی‌شدن و شهرنشینی و عوامل دیگری مانند گسترش فرآیند جهانی‌شدن و تحت تاثیر قرار گرفتن فرهنگ کشور ما از این فرآیند دچار تغییرات فرهنگی پرتنش و گاه متضاد شده است. وجود جوان در جامعه ایرانی که هدف این تغییرات فرهنگی هستند جامعه را دچار آسیب‌های اجتماعی می‌سازد. در واقع آسیب‌های اجتماعی اختلالی است که جامعه را از وضعیت بهنجار آن خارج می‌سازد و از انجام کارکرد هم‌جانبه آن جلوگیری می‌کند. آسیب‌های اجتماعی هرچند در کلیت آن تهدیدی برای جامعه به شمار می‌آید، با این حال بیش از همه جوانان را به دلیل ویژگی‌های خاص سنی و روانی درگیر می‌سازد. و با توجه به حساسیت‌های فرهنگی جامعه نسبت به دختران گسترش آسیب‌های اجتماعی میان آنها و نوع نگرش آنها به این آسیب‌ها اهمیت زیادی پیدا می‌کند.

رواج آسیب‌های اجتماعی در میان دانش‌آموزان در مدارس، موجب می‌شود این آسیب‌ها همچون یک بیماری سرایت‌کننده به دیگر دانش‌آموزان نیز سرایت کند و خسارت‌های جبران‌ناپذیری را به سرمایه‌های ملی و عمومی وارد کند. این معضل علاوه بر ایجاد هزینه‌های کلان مادی، موجبات تضعیف پیوندهای خانوادگی را فراهم می‌آورد و تهدیدی برای انسجام اجتماعی به‌شمار می‌رود. این مطالعه با هدف بررسی تاثیرپذیری نگرش به آسیب‌های اجتماعی از مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی در میان دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه دوم شهر بیرجند انجام شده است.

سبک زندگی، ابزار نرم و فرهنگی برای مدیریت اجتماعی به‌شمار می‌رود که می‌تواند با طرح ارزش‌ها و باورهای متناسب با فرهنگ بومی جامعه و اجرایی کردن

صحیح آن در زندگی به کاهش آسیب‌های اجتماعی کمک کند. سبک زندگی سازنده عادات، رفتارها و کنش‌های رایج افراد یک جامعه می‌باشد. در صورتی که متناسب با ارزش‌ها و باورهای مرسوم نباشد باعث ایجاد تضادهای اجتماعی در جامعه می‌شود و این امکان وجود دارد که با انتخاب سبک زندگی متناسب با ویژگی‌های فرهنگی و دینی از خساراتی که ممکن است به واسطه نفوذ ارزش‌های نامتناسب با فرهنگ ایرانی اسلامی به متن فرهنگ اصیل جامعه ایرانی آسیب برساند جلوگیری کرد. یکی از رویکردهای متناسب سبک زندگی با فرهنگ ایرانی، سبک زندگی اسلامی است که ضمن در نظر داشتن باورهای ملی به دلیل عنایت خاص به ارزش‌ها و باورهای اصیل دینی پاسخی برای درهم آمیختگی فرهنگ اسلامی و ایرانی به ویژه از جهت هویت بخشی و جلوگیری تناقضات ارزشی و بحران هویت، که به مثابه تسهیل کننده گرایش به آسیب‌های اجتماعی عمل می‌کند، فراهم می‌کند. سبک زندگی اسلامی می‌تواند مانند ابزاری عملی برای بهنجار شدن جامعه عمل کند، به صورتی که با پیشکش کردن ارزش‌ها و هنجارهای متناسب با فرهنگ جامعه از ایجاد و گسترش آسیب‌های اجتماعی جلوگیری کند.

در تحلیل یافته‌های این پژوهش، می‌توان گفت وزن‌های رگرسیونی برای مؤلفه‌های (باورها، عبادی، خانواده، امنیتی - دفاعی) با اطمینان ۰/۹۵ از مقدار بحرانی و استاندارد سطح خطای ۰/۰۵ کوچک‌تر بوده و معنادار بودن این تأثیرات را از لحاظ آماری گزارش می‌کند، ۳۳ درصد از عامل تغییرات نگرش به آسیب‌های اجتماعی در میان افراد مورد مطالعه مربوط به متغیر سبک زندگی اسلامی بوده است مؤلفه‌های باورها، عبادی، خانواده، امنیتی سبک زندگی اسلامی تأثیر معکوس و معناداری بر نگرش به آسیب‌های اجتماعی در میان افراد مورد مطالعه داشته که با افزایش این مؤلفه‌ها، آسیب‌های اجتماعی کاهش خواهد یافت.

در ادامه تلاش می‌شود با به کار گرفتن نظریه‌های جامعه‌شناسان به تبیین جامعه شناختی یافته‌ها که به فراخور تحلیل مورد نیاز این مطالعه از تبیین کارکردی بهره گرفته شده است اشاره داشت.

مطابق نظریه بی‌هنجاری دورکیم و تبیین مؤلفه باورها در کاهش آسیب‌های اجتماعی معتقد است که شکل‌گیری ناهنجاری‌ها و آسیب‌های اجتماعی به دلیل وجود آرزوهای نامحدود افراد جامعه است، که با توجه ظرفیت‌های محدود امکان دستیابی به این آرزوها توسط همه افراد جامعه وجود ندارد، برخی افراد برای دستیابی به خواست‌های نامحدود خود گرایش به آسیب‌های اجتماعی پیدا می‌کنند. وی بر این اعتقاد است که دین یک نهاد اجتماعی است و به زندگی انسان معنای خاصی می‌بخشد و افراد را به قلمرو فراقهردی پیوند می‌زند و به ارزش‌های متعالی وابسته می‌سازد؛ به‌صورتی که انتخاب‌های آنها را تحت تاثیر قرار می‌دهد. بر این مبنا، یافته‌های این پژوهش را می‌توان به این روش تبیین کرد، افرادی که سبک زندگی اسلامی را بر می‌گزینند به دلیل ماهیت دین‌مدار این سبک زندگی و پای‌بندی به ارزش‌های اسلامی حتی وقتی در برابر آرزوهای نامحدود قرار می‌گیرند باورها و اعتقادات و ارزش‌های مذهبی آنها مانع از این می‌شود که برای دستیابی به آرزوها روش‌های ناهنجار و آسیب‌زا را انتخاب کنند به عبارت بهتر کارکرد انتخاب سبک زندگی اسلامی دوری دانش‌آموزان دختر از آسیب‌های اجتماعی بوده است.

در تبیین مؤلفه عبادی و رابطه معکوس و معنادار با آسیب‌های اجتماعی به هر میزان که این مؤلفه افزایش پیدا کند آسیب‌های اجتماعی کاهش می‌یابد، و بر این عقیده است که آموزه‌های مذهبی به انسان وانمود می‌کند که بی‌عدالتی‌های آشکار جهان ظاهری‌اند و دین می‌تواند خصلت به ظاهر خودسرانه جهان را معنا کند و درواقع توجیه خوشبختی و بدبختی را برای انسان‌ها فراهم کند. اعتقادات مذهبی در یک جامعه، ارزش‌ها و هنجارهای گروه را به وسیله اضافه کردن بعد مقدس به زندگی روزمره تقویت و تحکیم می‌بخشد.

در تبیین مفروضات پژوهش براساس نظر بکر^۱ (۱۹۶۸) آسیب‌های اجتماعی همچون یک فعالیت اقتصادی در نظر گرفته می‌شود که در آن افراد دارای آستانه‌ای از ارزش‌ها

1. Becker

هستند که تصمیم آنها را برای انتخاب نگرش به آسیب‌های اجتماعی بر مبنای فایده - هزینه رقم می‌زند، بر این مبنای افراد در صورتی تمایل به آسیب‌های اجتماعی پیدا می‌کنند که سود آن نسبت به هزینه آن البته بر مبنای ارزیابی ارزشی بیشتر باشد. به نظر می‌رسد افراد مورد مطالعه هر چه پایداری‌شان به سبک زندگی اسلامی بیشتر بوده است. در ارزیابی‌های ارزشی‌شان در انتخاب رفتارها دست به انتخاب‌هایی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی زده‌اند؛ چرا که انتخاب آسیب‌های اجتماعی را دارای سود کم‌تر و دارای هزینه بیشتری دانسته‌اند. پای‌بندی به ارزش‌های مذهبی و ایرانی برآمده از سبک زندگی اسلامی دوری از آسیب‌های اجتماعی را توصیه می‌کند که به‌سان چتر حمایتی از آسیب‌های اجتماعی برای آنها عمل کرده است.

افزون‌براین یافته‌های پژوهش در زمینه معناداری مؤلفه خانوادگی بر کاهش آسیب‌های اجتماعی حاکی از آن است که اگر سازمان‌های کارگزار جامعه‌پذیری نظیر خانواده، مدرسه و وسایل ارتباط جمعی کارایی لازم را نداشته باشند، جامعه دچار بی‌سازمانی اجتماعی می‌شود که باعث بروز آسیب‌هاست. پیوستگی ضعیف افراد به نهادهای اجتماعی آنها را ترغیب به انحراف از قانون می‌کند، درحالی که زمانی که میان فرد و نهادهای اجتماعی پیوستگی و پیوند قوی و محکمی وجود داشته باشد، رفتار غیرقانونی و نامشروع، شبکه مناسبات اجتماعی و تصویر مثبت فرد نزد دیگران را تهدید می‌کند؛ بنابراین، بستگی‌ها یا قیود اجتماعی از طریق افزایش هزینه‌های پیش‌بینی‌شده کجروی، احتمال وقوع آن را کاهش می‌دهد. هرچه جوانان بیشتر باورها و جهان‌بینی محیط اجتماعی خود را بپذیرند و به آن پایبند باشند، کمتر به سمت آسیب‌های اجتماعی کشیده می‌شوند. پژوهش‌های حوزه داخلی و خارجی؛ گاسینا و همکاران (۲۰۱۹)، کوجکارا و گالا (۲۰۱۴)، افشانی و همکاران (۱۴۰۱)، دانش‌پرور (۱۴۰۰)، حیدری (۱۳۹۵)، مهدی‌زاده و همکارانش (۱۳۹۵)، نیازی و نصرآبادی (۱۳۹۲)، جزینی و همکارانش (۱۳۹۹)، شیخی (۱۳۹۴)، حق‌پرست و همکارانش (۱۳۹۷) و آهی و همکارانش (۱۳۸۹) نشان داده که یافته‌های به‌دست آمده، همسو با پیشینه نظری و تجربی پژوهش بوده است.

یکی از کارکردهای مهم انتخاب سبک زندگی اسلامی به‌طور کلی برای دختران دانش‌آموز اجتناب از آسیب‌های اجتماعی است. می‌توان انتظار داشت با توجه به بافت فرهنگی و مذهبی ایران و تحولات مستمر دنیای امروز و گسترش توانمندسازی افراد در زمینه انتخاب، با تقویت و ترویج مبانی اعتقادی و رفتاری سبک زندگی اسلامی، در دوران نوجوانی و جوانی که بستر گرایش به آسیب‌های اجتماعی وجود دارد، که حامل ارزش‌های متناسب با فرهنگ دینی و ملی جامعه ایرانی است؛ بتوان تا حد زیادی از آسیب‌های اجتماعی جلوگیری کرد و در جهت حفظ و ارتقای سلامت اجتماعی جامعه گام برداریم.

فهرست منابع

- آقایی، علی اکبر؛ تیمورتاش، حسن. (۱۳۸۹). بررسی رابطه و فرایند آسیب اجتماعی و امنیت اجتماعی. نشریه دانش نامه، (۷۸)، صص ۳-۲۲.
- آهی، پرویز؛ ذوقی، لیلا و آجیل چی، بیتا. (۱۳۸۹). رابطه آسیب های اجتماعی با امنیت اجتماعی با تأکید بر پدیده اعتیاد. فصل نامه انتظام اجتماعی، ۲(۲)، صص ۱۳۳-۱۵۲.
- ایمان، محمدتقی؛ بهمنی، لیلا و دل آور، مریم سادات. (۱۳۹۵). سنجش جامعه شناسی ناهنجاری های رفتاری دانش آموزان شیراز. فصل نامه توسعه اجتماعی، ۱۰ (۳)، صص ۱۵۸-۱۳۹.
- برخوردار، نسرين؛ جهانگیری، کتایون و برخوردار، ناهید. (۱۳۸۸). بررسی روند بروز خودکشی و عوامل مؤثر بر آن در مناطق روستایی شهرستان کرمانشاه. فصل نامه سازمان نظام پزشکی جمهوری اسلامی ایران، ۲۷(۲)، صص ۲۱۹-۲۲۵.
- جزینی، علیرضا؛ عباسی کسان، علی و پناهی، محسن. (۱۳۹۹). تأثیر سبک زندگی اسلامی در پیشگیری از جرم و آسیب های اجتماعی (با تأکید بر نقش نماز). دوفصل نامه مطالعات اسلامی آسیب های اجتماعی، ۲(۱)، صص ۳۵-۴۸.
- حق پرست، امیرحسین؛ قیومی، عباسعلی و امیرحسینی، زهرا. (۱۳۹۷). رابطه سرمایه و سلامت اجتماعی و سواد رسانه ای با کاهش آسیب های اخلاقی در شبکه اجتماعی اینستاگرام. فصل نامه مطالعات میان فرهنگی، ۱۳(۳۵)، صص ۴۱-۷۰.
- حیدری، مینا. (۱۳۹۵). بررسی رابطه بین سبک زندگی اسلامی و آسیب های اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه آزاد واحد نقده در سال ۹۳-۹۴. سومین همایش ملی راهکارهای توسعه و ترویج علوم تربیتی، روان شناسی، مشاوره و آموزش در ایران. ایران: تهران.
- <https://civilica.com/doc/594817>
- دانش، پروانه؛ فیض اللهی، علی؛ حیدری، سعیده. (۱۳۹۳). وضعیت مصرف و توزیع کنندگان مواد مخدر در شهرستان ایلام (سیمای اپیدمیولوژیک اعتیاد در شهرستان ایلام). فصل نامه دانش انتظامی ایلام، ۱۵(۴۲)، صص ۷-۲۶.

دورکیم، امیل. (۱۳۸۸). قواعد روش جامعه‌شناختی (مترجم: محمدعلی کاردان). تهران: دانشگاه تهران.

رابرتسون، ایان. (۱۳۷۷). درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی (مترجم: حسین بهروان). مشهد: آستان قدس رضوی.

رحمانی فیروزجاه، علی؛ عباسی اسفنجیر، علی اصغر و موسوی زاده، ربابه. (۱۳۹۵). بررسی جامعه‌شناختی رفتارهای انحرافی دانش‌آموزان دختر دوره متوسطه شهر بهشهر در سال تحصیلی ۱۳۹۱-۱۳۹۲. مجله مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، ۶(۲۱)، صص ۶۷-۹۸.

رحمانیان، کرامت‌اله؛ جعفرزاده، عطیه و خالویی، علی. (۱۳۸۹). عوامل تعیین‌کننده استعمال سیگار در دانش‌آموزان دبیرستانی شهرستان جهرم. مجله پی‌آورد سلامت، ۴(۲)، صص ۸۸-۹۶.

رشیدپور، علی؛ شاه‌طالبی، بدری؛ فکوهی، ناصر؛ طلایی، مرتضی و شریفی، سعید. (۱۳۹۳). هویت؛ مسئله هویت و سبک زندگی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

رضاقلی‌زاده، بهنام. (۱۳۹۹). بررسی آسیب‌های اجتماعی نوجوانان و نقش رسانه در پیشگیری و کنترل آن. فصلنامه رسانه، ۳۱(۱)، صص ۱۴۷-۱۶۶.

زارعی، عارف؛ باقرزاده، راضیه و روانی پور، مریم. (۱۴۰۰). بررسی وضعیت مصرف دخانیات در نوجوانان شهر بوشهر و عوامل مرتبط بر آن سال ۱۳۹۸. نشریه پرستاری کودکان ۷(۳)، صص ۸۱-۹۱.

سلامی، مهرداد؛ زهری، زهرا و اشرفی، علی. (۱۳۹۱). شناسایی و پهنه‌بندی کانون‌های وقوع جرم سرقت در شهر بیرجند. فصل‌نامه پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی، ۱(۲)، صص ۸۳-۱۰۲.

سلیمی، مریم. (۱۳۹۰). آسیب‌های اجتماعی. مجله رشد معلم، ۵(۵)، صص ۱۸-۲۰.
 شومیکر، دونالد جی. (۱۳۹۷). نظریه‌های بزهکاری (مترجمان: محمود براتوند و علی حسین حسین‌زاده). تهران: نوین.

شیخی، سعید؛ دارییان، زینب؛ صفار، لیلا و ناصرزاده، نعمت‌الله. (۱۳۹۴). بررسی رابطه آسیب‌های اجتماعی با سلامت روان دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه شهر آبدانان.

دومین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روانشناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی، شناسه ملی مقاله: EPSCONF02_0026

صادقی، رسول؛ عباسی شوازی، محمدجلال و محمودیانی، سراج الدین. (۱۳۹۴). تورم جوانی جمعیت در ایران؛ خلاهای تحقیقاتی و الزامات سیاسی. فصل‌نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران، ۱۰ (۱۹)، صص ۹-۴۳.

عطادخت، اکبر؛ پرزور، پرویز. (۱۳۹۵). نقش میزان پابندی دانشجویان به سبک زندگی اسلامی در پیش‌بینی گرایش آن‌ها به اعتیاد. فصل‌نامه اعتیادپژوهی، ۱۰ (۳۷)، صص ۱۱-۱۱.

فاضل قانع، حمید. (۱۳۹۲). سبک زندگی براساس آموزه‌های اسلامی. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

فاضل قانع، حمید. (۱۳۹۳). حوزه روابط اجتماعی بر مبنای سبک زندگی. فصل‌نامه سبک زندگی دینی، ۱ (۱)، صص ۷-۳۴.

فاضلی، محمد. (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی. قم: صبح صادق.

فروتن، محمد. (۱۳۹۸). واکاوی جرم‌شناسی فرهنگی در ایران. پژوهش‌نامه حقوق بشری، ۵ (۱۶)، صص ۷۱-۹۴.

کاوایانی ارانی، محمد. (۱۳۸۸). طرح نظریه سبک زندگی براساس دیدگاه‌اسلام و ساخت آزمون سبک زندگی اسلامی و بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی آن. رساله دکتری روان‌شناسی، دانشگاه اصفهان.

کاوایانی، محمد. (۱۳۹۲). سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کریمی مزیدی، سجاد؛ زارعی محمودآبادی، حسن؛ قادری ثانوی، رمضانعلی؛ حبیب‌پور گتایی، کرم و علی‌پور، فردین. (۱۳۹۲). رابطه سرمایه اجتماعی و کجروی در بین دانش‌آموزان پسر ۱۵ تا ۱۸ ساله شهر تهران در سال تحصیلی ۱۳۹۱-۱۳۹۰. فصل‌نامه رفاه اجتماعی، ۱۳ (۵)، صص ۱۱۱-۱۳۴.

گرمارودی، غلامرضا؛ مکارم، جلیل؛ علوی، سیده شهره و عباسی، زینب. (۱۳۸۸). عادات پرخطر بهداشتی در دانش‌آموزان شهر تهران. فصل‌نامه پایش، ۹ (۱)، صص ۱۳-۱۹.

- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۷). پیامدهای مدرنیت (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: مرکز.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸). تجدد و تشخص (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نی.
- محسنی، منوچهر. (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی. تهران: طهوری.
- محمدی، افشین؛ بی‌بک‌آبادی، غزال. (۱۳۸۹). بررسی مؤلفه‌های سبک زندگی و الگوی رفتار در فیلم‌های سینمایی پرفروش. فصل‌نامه پژوهش فرهنگی، (۱۱)، صص ۹۷-۱۳۸.
- محمدی، فرشته؛ ذکریانژاد، مهرانوش و ولی‌زاده، فرزانه. (۱۳۹۳). بررسی عوامل مرتبط با مصرف سیگار در دانش‌آموزان پسر دبیرستانی شهرستان بابلسر. مجله دانشگاه علوم پزشکی مازندران، ۲۲(۱۱۶)، صص ۲۱۷-۲۲۲.
- محمدی‌زاده، علی؛ احمدآبادی، زهره. (۱۳۸۷). هم‌وقوعی رفتارهای پرخطر در بین نوجوانان دبیرستان‌های شهر تهران. فصلنامه خانواده‌پژوهی، ۴(۱۳)، صص ۸۷-۱۰۰.
- مکوندحسینی، شاهرخ، (۱۳۹۱). شیوع‌شناسی آسیب‌های اجتماعی شهر سمنان با بهره‌گیری از اطلاعات سامانه‌های ۱۴۸۰ و ۱۲۳. سمنان: سازمان بهزیستی استان سمنان.
- مهدوی‌کنی، محمدسعید. (۱۳۸۷). دین و سبک زندگی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مهدی‌زاده، سیدمحمد؛ اتابک، محمد. (۱۳۹۵). استفاده از شبکه‌های اجتماعی و شکل‌گیری فرهنگ جوانی در جوانان تهرانی کاربر فیس‌بوک. فصل‌نامه مطالعات فرهنگ - ارتباطات، ۱۷(۳۴)، صص ۱۰۳ - ۱۳۸.
- نیازی، محسن؛ کارکنان نصرآبادی، محمد. (۱۳۹۲). بررسی رابطه بین میزان دین‌داری و سبک زندگی شهروندان مطالعه موردی شهروندان شهرستان کاشان. فصل‌نامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ۵(۱۶)، صص ۱۷۳-۲۱۳.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۲). دین، قدرت، جامعه (مترجم: احمد تدین). تهران: هرمس.
- هاشمی، سیدضیا؛ مردانی، سمیه. (۱۴۰۰). فراتحلیل آسیب‌های اجتماعی رایج در بین دانش‌آموزان. مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱۲ (۱)، صص ۶۷-۱۰۱.
- Becker, G. S. (1968) "Crime and Punishment: An Economic Approach". *Journal of Political Economy*, No. 76(2), pp. 169-217.

- Bergman, M.M. & Scott, J. (2001). Young Adolescents' Well-Being & Health-Risk Behaviors: Gender & Socioeconomic Differences. *Journal of Adolescence*, No. 24, pp. 183-197. DOI: 10.1006/jado.2001.0378.
- Bradford, V. (2003). Theorizing Religion with Bordieu against Bourdieu. *Sociological Theory*, 21(2).
- Cojocaru., Doina-Clementina, & Geta, Mitrea. (2014). The importance of healthy lifestyle in modern society: a medical, social and spiritual perspective. *European Journal of Science and Theology*, 10(3), pp. 111-120 .
- Fornell, C., Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables & measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), 39-50.
- Gaisina, Lyutsiya, M., Shaykhislamov, Rafael, B., Shayakhmetova, Rimma, R., Kostyleva, Elena, G., Goremykina, Lilia, I., Y Gainanova., Albina, G. (2019). The Essence and Structural Elements of A Healthy Lifestyle Of Students, *Espacios*, Vol 40 (Number 21).
- Goode, E., & Ben-Yehuda, N. (2010). Moral Panics: The social construction of deviance. John Wiley & Sons. 2nd edition. ISBN-13: 978-1405189330.
- Goode, Erich. (1997). *Deviant Behavior*. 5th ed. Upper Saddle, River, NJ: Prentice Hall. 7 thed. 2005.
- Jessor, R. (1987). Problem-Behavior therapy, psychosocial Development & Adolescent Problem Drinking. *British journal of Addiction*, 82(4), pp. 331-342. DOI: 10.1111/j.1360-0443.1987.tb01490.x.
- Johnson, B. Larson, D.B. de Li, S. Yang, S.J. (2000). Escaping from the Crime of Inner Cities: Church Attendance and Religious Salience among Disadvantaged Youth. *Justice Quarterly*, 17(2), pp. 377-391.
- Kahle, L.R. kau, A. Tambyan, s. Tan,s . & K, jung. (2008). religiosity, and values, implication for consumer behacior”, in Haugtredt, c.p., m erunka, D. And warlop,1. (Eds), the la londa seminar, 32nd International research seminar in marketing, La lond-les-maures, pp. 245-259.

- McLaughlin, E., & Muncie, J. (Eds.). (2012). *The Sage dictionary of Criminology*. Sage
- Muhamad, N. & et.al, (2010). The constructs mediating religions influence on buyers & consumers. *Journal of Islamic Marketing*. 1(2), pp. 124-135.
- Prajapati, M. & et.al, (2011). A study of nutritional status & high-risk behavior of adolescents in Ahmedabad: A Cross Sectional study. *Journal of Indian Association of Preventive & Social Medicine*, 2(1): 21-27. ISSN 2229-337X.
- Stein, H.T. & Edwards M.E. (2006). *Classical Adlerian Theory & Practice*. In: *Marcus P & Rosenberg A*. (eds). *Psychoanalytic Versions of the Human Condition: Philosophies of Life & Their Impact on Practice*. New York, New York University Press. Retrieved from: <http://www.adlerian.us/theoprac.htm>.
- Toulabi Z, Samadi S, Motaharinezhad F. (2013). A study on the role of self-esteem and self-effectiveness for the relation between Islamic life style and social adaptation among the youth in Mashhad [in Persian]. *Sociological Studies of Youth*, 4(9): pp. 115-132

References

- Aghaei, A. A., & Teymourtash, H. (2010). Examining the relationship between social harm and social security. *Journal of Daneshnameh*, (78), pp. 3–22. [In Persian]
- Ahi, P., Zoghi, L., & Ajilchi, B. (2010). The relationship between social harm and social security with an emphasis on addiction. *Journal of Social Order*, 2(2), 133–152. [In Persian]
- Atadokht, A., & Parzoor, P. (2016). The role of adherence to Islamic lifestyle in predicting addiction tendencies among students. *Journal of Addiction Research*, 10(37), pp. 11–21. [In Persian]
- Barkhordar, N., Jahangiri, K., & Barkhordar, N. (2009). Trends in suicide rates and influencing factors in rural areas of Kermanshah County. *Journal of the Iranian Medical Organization*, 27(2), pp. 219–225. [In Persian]
- Becker, G. S. (1968). Crime and punishment: An economic approach. *Journal of Political Economy*, 76(2), pp. 169–217.
- Bergman, M. M., & Scott, J. (2001). Young adolescents' well-being and health-risk behaviors: Gender and socioeconomic differences. *Journal of Adolescence*, 24, pp. 183–197. <https://doi.org/10.1006/jado.2001.0378>
- Bradford, V. (2003). Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory*, 21(2).
- Cojocaru, D. C., & Mitrea, G. (2014). The importance of a healthy lifestyle in modern society: A medical, social, and spiritual perspective. *European Journal of Science and Theology*, 10(3), pp. 111–120.
- Danesh, P., Feyzollahi, A., & Heydari, S. (2014). The status of drug use and distribution in Ilam County (an epidemiological study of addiction in Ilam). *Journal of Ilam Police*, 15(42), pp. 7–26. [In Persian]
- Durkheim, E. (2009). *Rules of sociological method* (M. A. Kardan, Trans.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

- Fazel Ghane, H. (2013). *Lifestyle based on Islamic teachings*. Qom: Islamic Research Center of IRIB. [In Persian]
- Fazel Ghane, H. (2014). Social relations based on lifestyle. *Journal of Religious Lifestyle*, 1(1), pp. 7–34. [In Persian]
- Fazeli, M. (2003). *Consumption and lifestyle*. Qom: Sobh-e Sadeq. [In Persian]
- Fornell, C., & Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), pp. 39–50.
- Foroutan, M. (2019). Cultural criminology analysis in Iran. *Human Rights Research*, 5(16), pp. 71–94. [In Persian]
- Gaisina, L. M., Shaykhislamov, R. B., Shayakhmetova, R. R., Kostyleva, E. G., Goremykina, L. I., & Gainanova, A. G. (2019). The essence and structural elements of a healthy lifestyle of students. *Espacios*, 40(21).
- Garmaroudi, G., Makarem, J., Alavi, S. S., & Abbasi, Z. (2009). Risky health behaviors among students in Tehran. *Payesh*, 9(1), pp. 13–19. [In Persian]
- Giddens, A. (1998). *Consequences of modernity* (M. Salasi, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Giddens, A. (1999). *Modernity and self-identity* (N. Movafaghian, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Goode, E. (1997). *Deviant behavior* (5th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Goode, E., & Ben-Yehuda, N. (2010). *Moral panics: The social construction of deviance* (2nd ed.). John Wiley & Sons. ISBN: 978-1405189330
- Haqparast, A. H., Ghayoumi, A., & Amiri Hosseini, Z. (2018). The relationship of social capital, social health, and media literacy with reducing ethical harms on Instagram. *Journal of Intercultural Studies*, 13(35), pp. 41–70. [In Persian]

- Hashemi, S. Z., & Mardani, S. (2021). Meta-analysis of prevalent social harms among students. *Journal of Iranian Social Issues Studies*, 12(1), pp. 67–101. [In Persian]
- Heydari, M. (2016). Examining the relationship between Islamic lifestyle and social harm among students at Azad University, Naqadeh Branch, in 2014–2015. *Proceedings of the Third National Conference on Development Strategies in Education, Psychology, Counseling, and Training in Iran*. Tehran, Iran: Civilica. [In Persian]
- Iman, M. T., Bahmani, L., & Delavar, M. S. (2016). Measuring the sociology of behavioral abnormalities among students in Shiraz. *Journal of Social Development*, 10(3), pp. 139–158. [In Persian]
- Jazini, A., Abbasi Kesani, A., & Panahi, M. (2020). The impact of Islamic lifestyle on preventing crime and social harm (with an emphasis on the role of prayer). *Journal of Islamic Studies of Social Harm*, 2(1), pp. 35–48. [In Persian]
- Jessor, R. (1987). Problem-behavior theory, psychosocial development, and adolescent problem drinking. *British Journal of Addiction*, 82(4), pp. 331–342. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.1987.tb01490.x>
- Johnson, B., Larson, D. B., De Li, S., & Yang, S. J. (2000). Escaping from the crime of inner cities: Church attendance and religious salience among disadvantaged youth. *Justice Quarterly*, 17(2), pp. 377–391.
- Kahle, L. R., Kau, A., Tambyah, S., Tan, S., & Jung, K. (2008). Religiosity and values: Implications for consumer behavior. In Haugtredt, C. P., Merunka, D., & Warlop, L. (Eds.), *The La Londe Seminar: 32nd International Research Seminar in Marketing* (pp. 245–259). La Londe-les-Maures.
- Karimi Mazidi, S., Zarei Mahmoudabadi, H., Ghaderi Sanavi, R., Habibpour Getabi, K., & Alipour, F. (2013). The relationship between social capital and deviance among 15–18-year-old male students in Tehran during the academic year 2012–2013. *Journal of Social Welfare*, 13(5), pp. 111–134. [In Persian]

- Kaviani Arani, M. (2009). *Islamic lifestyle theory and the development of an Islamic lifestyle test: A psychometric study*. PhD dissertation, University of Isfahan. [In Persian]
- Kaviani, M. (2013). *Islamic lifestyle and its measurement tools*. Qom: Hawzah and University Research Institute. [In Persian]
- Mahdavi Kani, M. S. (2008). *Religion and lifestyle*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
- Mahdizadeh, S. M., & Atabak, M. (2016). Use of social networks and the formation of youth culture among young Facebook users in Tehran. *Journal of Culture and Communication Studies*, 17(34), pp. 103–138. [In Persian]
- Makoundhosseini, S. (2012). *Epidemiology of social harms in Semnan using data from systems 1480 and 123*. Semnan: Semnan Province Welfare Organization. [In Persian]
- McLaughlin, E., & Muncie, J. (Eds.). (2012). *The Sage dictionary of criminology*. Sage.
- Mohammadi, A., & Bibakabadi, G. (2010). Examining lifestyle components and behavioral patterns in bestselling movies. *Journal of Cultural Research*, 11, pp. 97–138. [In Persian]
- Mohammadi, F., Zakerianjad, M., & Valizadeh, F. (2014). Factors related to cigarette smoking among high school male students in Babolsar. *Journal of Mazandaran University of Medical Sciences*, 22(116), pp. 217–222. [In Persian]
- Mohammadzadeh, A., & Ahmadabadi, Z. (2008). Co-occurrence of risky behaviors among high school adolescents in Tehran. *Journal of Family Studies*, 4(13), pp. 87–100. [In Persian]
- Mohseni, M. (2017). *Sociology of social deviance*. Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Muhamad, N., & et al. (2010). The constructs mediating religion's influence on buyers and consumers. *Journal of Islamic Marketing*, 1(2), pp. 124–135.

- Niazi, M., & Karkonan Nasrabadi, M. (2013). The Relationship between religiosity and lifestyle: A case study of citizens of Kashan. *Journal of Welfare and Social Development Planning*, 5(16), pp. 173–213. [In Persian]
- Prajapati, M., & et al. (2011). A study of nutritional status and high-risk behavior of adolescents in Ahmedabad: A cross-sectional study. *Journal of Indian Association of Preventive and Social Medicine*, 2(1), pp. 21–27.
- Rahmani Firouzjah, A., Abbasi Esfajir, A. A., & Mousavi Zadeh, R. (2016). A Sociological examination of deviant behaviors among female high school students in Behshahr during the academic year 2013–2014. *Journal of Youth Sociological Studies*, 6(21), pp. 67–98. [In Persian]
- Rahmanian, K., Jafarzadeh, A., & Khalouei, A. (2010). Determinants of cigarette smoking among high school students in Jahrom. *Journal of Payavard Health*, 4(1–2), pp. 88–96. [In Persian]
- Rashidpour, A., Shahtalabi, B., Fekouhi, N., Talaei, M., & Sharifi, S. (2014). *Identity: The issue of identity and lifestyle*. Tehran: Office of Cultural Research. [In Persian]
- Rezaqolizadeh, B. (2020). Examining social harms among adolescents and the role of media in prevention and control. *Journal of Media*, 31(1), pp. 147–166. [In Persian]
- Robertson, I. (1998). *Introduction to sociology: Emphasizing functionalism, conflict, and symbolic interaction theories* (H. Behravan, Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Sadeghi, R., Abbasi Shavazi, M. J., & Mahmoudiani, S. (2015). The youth bulge in Iran: Research gaps and political implications. *Journal of Iranian Population Studies*, 10(19), pp. 9–43. [In Persian]
- Salami, M., Zohri, Z., & Ashrafi, A. (2012). Identification and zoning of theft crime hotspots in Birjand. *Journal of Strategic Research on Security and Social Order*, 1(2), pp. 83–102. [In Persian]
- Salimi, M. (2011). Social harms. *Roshde Mu'alim*, (5), pp. 18–20. [In Persian]

- Sheikhi, S., Dariyan, Z., Safar, L., & Naserzadeh, N. (2015). Examining the relationship between social harms and mental health among female high school students in Abdanan. *Proceedings of the Second National Conference on Sustainable Development in Educational, Psychological, Social, and Cultural Studies*. [In Persian]
- Shoemaker, D. J. (2018). *Theories of delinquency* (M. Baratvand & A. H. Hosseinzadeh, Trans.). Tehran: Novin. [In Persian]
- Stein, H. T., & Edwards, M. E. (2006). Classical Adlerian theory and practice. In Marcus, P., & Rosenberg, A. (Eds.), *Psychoanalytic versions of the human condition: Philosophies of life and their impact on practice*. New York: New York University Press. Retrieved from <http://www.adlerian.us/theoprac.htm>
- Toulabi, Z., Samadi, S., & Motaharinezhad, F. (2013). A study on the role of self-esteem and self-effectiveness in the relationship between the Islamic lifestyle and social adaptation among the youth in Mashhad. *Sociological Studies of Youth*, 4(9), pp. 115–132. [In Persian]
- Weber, M. (2013). *Religion, power, and society* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Zarei, A., Bagherzadeh, R., & Ravanipour, M. (2021). Examining smoking status among adolescents in Bushehr and associated factors in 2019. *Children's Nursing Journal*, 7(3), pp. 81–91. [In Persian]

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Karim Khan Mohammadi

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies and Relations, Baqir al-Olum University.

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

Hassan Ghaffari.far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Hossein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematollah Karamollahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Shamsullah Mariji

Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

Reviewers of this Volume

Qasem Ebrahimipour, Khalil Amirizadeh, Mohammad Reza Anvari, Asghar Eslami Tanha, Seyyed Abbas Hosseini, Hossein hajmohammadi, Davood Rahimi Sajasi, Ibrahim Fathi, Sayyid Hossein Fakhr Zare, Mohammad Kazem Karimi, Mohsen Ghanbari Nik, Mirsaleh Hosseini jebelli, Mahmoud Malekirad.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 12, No. 2, Autumn 2024

46

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Executive Director:

Mohsen GHanbari Nik

Tel.: +98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688

Jiss.isca.ac.ir

www.jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
نام پدر: میزان تحصیلات:		نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:		نام: نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:		کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:		نشانی: استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی